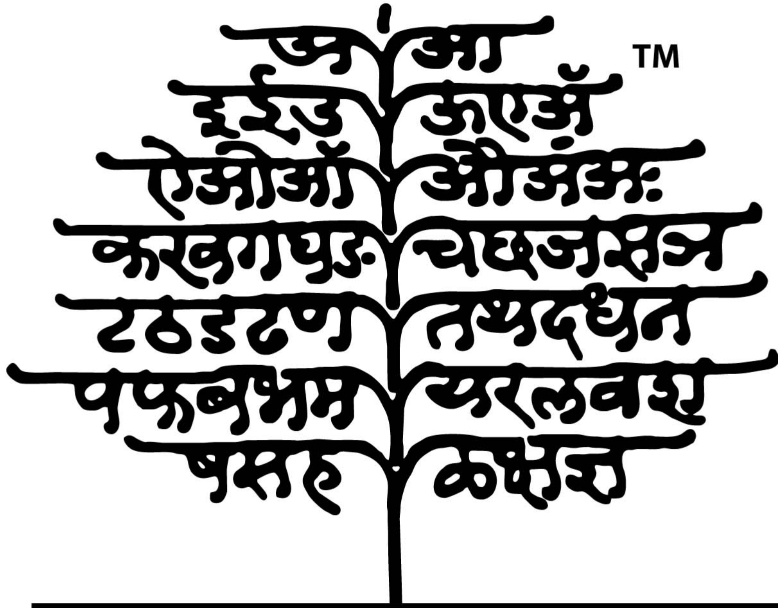




नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

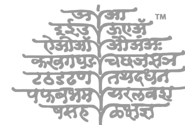
स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुररस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष १२ वें] जून १९५९ [अंक ९

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचें मासिक

वर्ष बारावें
अंक नववा

नवभारत

जून
१९५९

संपादक-मंडळ
आचार्य स. ज. भागवत–श्री. हरि कृष्ण मोहनी–प्रा. वि. म. बेडेकर
प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हें मासिक श्री. म. शं. साठे यांनीं दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथें छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनीं प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेंकरितां तेथेंच प्रसिद्ध केलें.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, ‘नवभारत’ मासिक,
‘गणेश भुवन’ २७६, तेलंग रोड, माटुंगा–मुंबई १९
२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, ‘ नवभारत ’ मासिक,
C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (द. सातारा)

'नवभारत' मासिक, जून १९५९

—लेखक-परिचय—

[खालीं दिलेल्या लेखकांशिवाय, या अंकांतील इतर लेखकांचा परिचय या वर्षी यापूर्वी त्यांचे लेख आले त्या वेळीं दिला आहे.—का. सं.]

प्रा. वि. म. बेडेकर : पुणें "नवभारत" मासिकाचे एक संपादक.

बॅ. वि. म. तारकुंडे : नवमानवतावादी विचारवंत, सांप्रत मुंबईच्या वरिष्ठ न्यायालयांतील न्यायमूर्ति.

सौ. सुमन खंडकर : नवभारताच्या एक लेखिका; मॅकेव्हॅलीच्या "प्रिन्स" चा अनुवाद प्रकाशनाच्या मार्गावर.

श्री. रा. ग. जाधव : नाशिक गांवकरी व अन्य नियतकालिकांतून स्फुट लेखन.

श्री. प. प्रे. सुराणा : बार्शी, सोलापूर जिल्ह्यांत सर्वोदय कार्य; अनेक नियतकालिकांतून लेखन.





प्रा. वि. म. बेडेकर

महाभारतांतील पंचशिख अनात्मवादी नव्हे, आत्मवादीच.

'नवभारता'च्या मार्च (१९५९) च्या अंकांत 'भारतीय नास्तिकवाद' या विषयावर तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनीं एक लेख लिहिला आहे. त्या लेखांत 'चार्वाक: इतिहास व तत्त्वज्ञान' (लेखक प्रा. सदाशिव आठवले) या ग्रंथाच्या परामर्शाच्या निमित्तानें शास्त्रीजींनीं भारतीय नास्तिकवादाचें मोठें उद्बोधक समालोचन केलें आहे. आपल्या त्या विद्वत्तापूर्ण समालोचनांत त्यांनीं महाभारतांतील पंचशिख या एका सांख्यप्रणेत्या आचार्याला भौतिकवादी ठरविलें आहे. पंचशिख–जनक संवादांतील कांहीं श्लोक उद्धृत करून पंचशिखांच्या तत्त्वदर्शनाचा 'जो अर्थ अजून कोणी सांगितला नाहीं', तो अर्थ उलगडून दाखविल्याचा शास्त्रीजींचा दावा आहे. पंचशिखानें "भौतिक स्वभाववाद प्रतिपादून देहाहून भिन्न आत्मा नाहीं" असें अनात्मवादपर नास्तिक मत प्रतिपादन केलें आहे, असा त्यांचा निष्कर्ष आहे. या त्यांच्या निष्कर्षाचा प्रस्तुत स्थळीं परामर्श घ्यावयाचें योजिलें आहे.

पंचशिखाच्या ज्या मताबद्दल प्रस्तुत वाद आहे तें मत महाभारताच्या शांतिपर्वान्तर्गत मोक्षधर्मपर्वांतील[1] अध्याय २११ व २१२ (भांडारकर प्राच्यविद्यामन्दिर-संशोधित आवृत्ति = मुंबई प्रत अध्याय २१८ व २१९) या दोन अध्यायांतून मांडलेलें दिसून येतें. अध्याय २११ हा ४८ श्लोकांचा असून, अध्याय २१२ हा ५२ श्लोकांचा आहे. या दोन्हीं अध्यायांतून, तात्त्विक मत ज्यांत अंतर्भूत आहे असे अनेक श्लोक क्लिष्ट व संदिग्धार्थ आहेत. शास्त्रीजींनीं हें मान्यहि केलें आहे. मुख्य महत्त्वाच्या स्थळीं तर अनेक पाठभेद असून, त्यांतून वक्त्याचा मूळ आशय नक्की कोणता हें कळणें कठीण झालें आहे. अशा परिस्थितींत पंचशिखाचार्यांचें नक्की 'दर्शन' कोणतें हें जर समजून घ्यायचें असेल तर या दोन्हींहि अध्यायांतील संबद्ध अशा सर्व विधानांचा शक्यतों साकल्यानें सुसंगत असा विचार करूनच तें समजून घेतां येणें शक्य आहे. आमच्या मतें, शास्त्रीजींच्या लेखांत असा साकल्यानें विचार झालेला आढळून येत नाहीं. त्यांनीं आपल्या निष्कर्षाला आधारभूत म्हणून जे श्लोक उद्धृत करून त्यांचा जो अर्थ लावला आहे, त्याचा दोन्हीं अध्यायांतील इतर प्रमुख भागांशीं सांधा जमत नाहीं; हे उद्धृत केलेले श्लोक व अर्थ 'एकदेशीय,' बाकीच्या संदर्भापासून तोडलेले, तुटक वाटतात. पंचशिखाचें म्हणून जें मत ते मांडतात तें स्वत: पंचशिखाचें नसून त्यानें एक पूर्वपक्ष म्हणून मांडलेलें तें मत आहे. स्वतः पंचशिखानें जें सिद्धान्तरूप मांडलें आहे तें दुसरेंच असून त्यावरून तो सांख्यदर्शनाशीं जुळणारा आत्मवाद मांडतो, असें दोन्हीं अध्यायांतील तात्त्विक विधानांचा साकल्यानें विचार केल्यास आढळून येतें.

पंचशिख–जनक संवादाची सुसंगत मांडणी

पंचशिख–जनक संवादाच्या या दोन अध्यायांतून महत्त्वाच्या अशा एकामागून एक आलेल्या घटनांची

---

१. या लेखांतील महाभारतांतील सर्व उल्लेख 'भांडारकर प्राच्यविद्यामन्दिर संशोधित आवृत्ती' वरून घेतले आहेत.

व विचारांची सुसंगत अशी मांडणी करावयाची झाल्यास ती अशी होऊं शकेल :

मिथिलेच्या जनदेव जनकाच्या घरीं शंभर आचार्य जमले होते. मरणोत्तर स्थिति व गति यांविषयीं त्यांची चर्चा सारखी चालू असून, तींतून नाना मतें प्रतिपादिलीं जात. जमलेल्यांत कांहीं पाखंडीहि होते. त्या चर्चेतील पुष्कळसा भर श्रुतिवाक्य किंवा शास्त्रवाक्य यांवर असून त्यांच्या आधारें प्रतिपादिलेल्या आत्मतत्त्वानें जनकाचें समाधान होत नव्हतें. अशा वेळीं पंचशिखाचार्य हिंडत हिंडत तेथें येऊन पोहोंचले. त्यांनीं चर्चेत भाग घेऊन आपल्या युक्तिवादानें शंभरहि आचार्यांना कुंठित केलें ('उपेत्य शतम् आचार्यान् मोहयामास हेतुभि:।' २११.१८). जनकराजा पंचशिखावर इतका फिदा झाला कीं, त्यानें शंभर आचार्य सोडून पंचशिखाची कास धरली. त्या आपल्या शिष्य झालेल्या जनकराजाला पंचशिखानें सांख्यांचें मोक्षशास्त्र समजावून सांगितलें, असा स्पष्ट निर्देश आहे.[2] पंचशिखाच्या तत्त्वज्ञानाच्या आशयाचा विचार करतांना, ग्रन्थकाराचा हा प्रस्तुत निर्देश अत्यंत महत्त्वाचा ठरतो—त्यानंतर पंचशिखानें उबग आणणाऱ्या ('निर्वेद'), अत एव त्याज्य अशा तीन गोष्टी जनकाला सांगितल्या त्या म्हणजे जन्माविषयीं, कर्माविषयीं फार काय सर्वच विषयीं तीन प्रकारचा निर्वेद किंवा अत्यंत उबग हा होय. (२११. १–२०).

यानंतर पंचशिखानें त्यावेळीं प्रचलित असलेल्या तीन मतांचा निरनिराळे पूर्वपक्ष म्हणून उपन्यास करून त्या प्रत्येकाला संक्षिप्त उत्तर देऊन खोडून काढलें आहे. तीं तीन मतें म्हणजे (१) केवळ प्रत्यक्ष प्रमाण मानणाऱ्या अनात्मवादी लोकायतांचें, (२) चित्तक्षणवादी किंवा क्षणिकवादी बौद्धांचें आणि (३) वैदिक कर्मकांड्यांचें.

त्यापैकीं लोकायत मताचा अनुवाद २११ अध्यायांतील श्लोक २१ ते २८ यांत आला असून, ह्याच भागाचा आधार घेऊन शास्त्रीजींनीं तो पंचशिखाचा सिद्धान्त म्हणून मांडला आहे. पण या भागानंतर लगेच श्लोक २९ व ३० यांमध्यें पंचशिखानें लोकायत मत अमान्य ठरविलें आहे; त्याचा शास्त्रीजींनीं उल्लेख केलेला नाहीं. त्या श्लोकांचा सारांशभूत युक्तिवाद असा : "तुम्ही अनात्मवादी आत्मा वा जीव हा देहाहून भिन्न नाहीं असें म्हणतां. पण जीवतत्त्व निघून गेल्यावर मगच देह भूतांत विलीन होतो. दुसरी गोष्ट म्हणजे, लोक देवतांना नवससायास करतात. बरें, जर जीव व देह हे अभिन्न धरून देहाबरोबरच जीवाचा वा आत्म्याचा विनाश होतो असें मानलें, तर माणसांच्या कर्मसिद्धान्ताचें काय ? म्हणून देहापेक्षां आत्मा भिन्न होय याला या गोष्टी निश्चित प्रमाण होय. तुम्हीं अनात्मवाद्यांनीं जीं कारणें दिलीं आहेत तीं भौतिक मूर्तीपुरतीं—देहापुरतीं मर्यादित आहेत. मूर्ति किंवा देह हे विनाशी वा मर्त्य होत. अविनाशी वा अमर्त्य अशा (आत्म-) तत्त्वाशीं त्यांचा कोणताच सारखेपणा जमत नाहीं."[3] — ह्या श्लोकांचा प्रस्तुत प्रकरणांतील एकंदर युक्तिवादांच्या संदर्भांत वरील अर्थ पौरस्त्य व पाश्चात्त्य टीकाकारांनीं लावला आहे. या अध्यायांतील इतर महत्त्वाच्या श्लोकांसारखीच या

२. अब्रवीत् परमं मोक्षं यत् तत् सांख्यं विधीयते । — शांति. २११-१९.

३. मूळ श्लोक असे :

प्रेत्य भूतात्ययश्चैव देवताभ्युपयाचनम् ।
मृते कर्मनिवृत्तिश्च प्रमाणमिति निश्चयः ॥
न त्वेते हेतवः सन्ति ये केचिन्मूर्तिसंस्थिताः ।
अमर्त्यस्य हि मर्त्येन सामान्यं नोपपद्यते ॥ — शांतिपर्व २११–२९-३०





महाभारतांतील पंचशिख अनात्मवादी नव्हे आत्मवादीच

श्लोकांतील वाक्यरचनाहि स्पष्ट व सुबोध नाहीं. परंतु त्यांचा अर्थ लावणें हें सबंध 'ग्रंथ', लावण्याच्या दृष्टीनें, पंचशिखाचें तत्त्वज्ञान समजावून घेण्याच्या दृष्टीनें, आवश्यक आहे. शास्त्रीजींच्या मतानुसार श्लोक २१ ते २८ मधील लोकायत मत जर पंच-शिखाचा सिद्धान्त असेल, तर त्यापुढें लगेच आलेले प्रस्तुत २९ व ३० श्लोक यांचा दुसरा समाधान-कारक अर्थ त्यांना लावावा लागेल.

त्यानंतर या २११ व्या अध्यायांतील पुढील ३१ ते ३३ श्लोकांतून बौद्धांच्या क्षणभंगवादासारख्या मताचा उपन्यास केला असून त्याला पंचशिखाचार्यांनीं श्लोक ३४ ते ४१ यांमधून उत्तर देऊन तें मत खोडून काढलें आहे. आत्मा किंवा चित्त जर विनाशी, क्षणभंगुर असें मानायचें तर 'काल परवां जो होता तोच हा' असा जो संबंध आपण लावतो तो नाहीं का तुटून जाणार ? व मग ज्ञान, तप, दान हीं करण्यांत माणसाला आनंद कां वाटावा ? असे उलट प्रश्न पंच-शिखानें विचारले आहेत[4]. नंतर इन्द्रियें, मन, प्राण, रक्त, मांस, हाडें हीं क्रमाक्रमानें नष्ट होत जाऊन आपल्या मूळ भौतिक तत्त्वांत विलीन होतात हें सांगून शरीराच्या विनाशित्वाचा त्यांनीं पुनरुच्चार केला आहे[5].

यापुढील ४२–४३ श्लोकांतून पंचशिखाचार्यानें असें प्रतिपादन केलें आहे कीं, "विचार करूं लागलें असतांना पुष्कळ युक्तिवाद सुचतात व लढविले जातात. या युक्तिवादांच्या जोरावर इकडे तिकडे सैरावैरां धावणारी बुद्धि एकतर कुठेंहि स्थिर होत नाहीं, किंवा कुठें तरी एका ठिकाणीं स्थिर होऊन शेवटीं झाडाप्रमाणें वठून जाते.[6] नंतर ४४ व ४५ व्या श्लोकांतून, पंचशिखाचार्यानें, अनेक कल्पनांनीं प्रेरित झालेले 'जन्तू', माहुताच्या ताब्यां-तील जसा हत्ती तसे वैदिक कर्मकाण्डाच्या आहारीं जाऊन, मोठें दुःख कसें ओढवून घेतात याचें वर्णन केलें आहे. व शेवटीं ४६ व ४७ या श्लोकांतून 'हें जीवित किती अध्रुव आहे, या शरीराचे रक्षक कोण तर हीं पंचमहाभूतें— ('भूम्योमतोयानल-वायव : ') ! — हें नाशवंत दृश्य बघून कोणाला संतोष वा सुख वाटणें शक्य आहे ?' असा प्रश्न विचारून पंचशिखाचार्यांनीं आपली 'सर्वनिर्वेदा'ची भूमिका सूचित केली आहे.

वर पंचशिखानें इतर मतांचा उपन्यास करून तीं अमान्य ठरविलीं व सर्वच दुःखमय आणि नाशवंत हें सांगितलें पण यांतून उपाय कोणता, आपलें स्वतंत्र निश्चित असें 'दर्शन' कोणतें यासंबंधीं आपलें निश्चित मत त्यानें सांगितलें नाहीं. त्याचा शिष्य व श्रोता जो जनक त्याला ही गोष्ट खटकली व त्यानें पंचशिखाला पुन्हां प्रश्न विचारायला सुरुवात केली, हें ४८ व्या श्लोकांत सांगून २११ वा अध्याय समाप्त झाला आहे.

---

४. यदा स रूपतश्चान्यो जातितः श्रुतितोऽर्थतः ।
कथमस्मिन् स इत्येव संबन्धः स्यादसंहितः ॥ ३४ ॥
एवं सति च का प्रीतिर्दानविद्यातपोबलैः ।
यदन्याचरितं कर्म सर्वमन्यः प्रपद्यते ॥ ३५ ॥

५. इन्द्रियाणि मनो वायुः शोणितं मांसमस्थि च ।
आनुपूर्व्या विनश्यन्ति स्वं धातुमुपयान्ति च ॥ ४० ॥

६. तेषां विमृशतामेवं तत्तत्समभिधावताम् ।
क्वचिन्निविशते बुद्धिस्तत्र जीर्यति वृक्षवत् ॥ ४३ ॥
(पाठभेद - 'क्वचित् न विशते बुद्धिः').

पंचशिखाच्या दर्शनाचें सार

पुढील २१२ व्या अध्यायांत पंचशिखानें आपलें तत्त्वदर्शन मांडलें आहे. शास्त्रीजींनीं आपल्या लेखांत पंचशिखाचें म्हणून जें भौतिकवादी तत्त्वज्ञान मांडलें आहे तें मागील २११ व्या अध्यायांतील २१ ते २८ श्लोकांतील म्हणजे या दोन अध्यायांतील अगदीं आधींचा भाग होय. त्यानंतर सुमारें जो तीन-चतुर्थांश भाग या दोन अध्यायांचा शिल्लक रहातो तो लक्षांत घेऊनच पंचशिखाचें तत्त्वदर्शन कोणतें, याचा विचार व्हावयास हवा म्हणूनच वर २११ व्या अध्यायांतील विषयांचा साधारण सविस्तर निर्देश केला आहे. त्याच पद्धतीनें २१२ व्या अध्यायांतील घटनांचें व पंचशिखाच्या दर्शनाचें सार काढावयाचें झाल्यास तें असें :

२११ व्या अध्यायाच्या शेवटीं उल्लेख केल्या-प्रमाणें, जनकराजा पंचशिखाच्या संदिग्ध प्रतिपादना-मुळें बुचकळयांत पडून त्याला जो प्रश्न विचारतो त्यानेंच २१२ व्या अध्यायाची सुरुवात होते. जनक विचारतो कीं: "हे द्विजोत्तमा, आपण जें तत्त्वज्ञान सांगत आहांत त्याचा निष्कर्ष मी असा समजतों कीं सर्वच 'उच्छेदनिष्ठ' आहे, सगळयाचेंच पर्यवसान विनाशांत होणार. तर मग अमुक चांगलें-वाईट, सावध-बेसावध, ज्ञानी-अज्ञानी असा फरक करून काय साधणार ? विनाशी गोष्टींशीं संपर्क ठेवावा वा ठेवूं नये असा विवेक तरी कशाकरितां करावयाचा ? आपण कांहीं निश्चित सांगा[७]". अशा प्रकारें 'अंधारांत चांचपडणाऱ्या, एखाद्या आजारी माणसाप्रमाणें बेचैन झालेल्या' जनकाला शांत करीत पंचशिखाचार्य म्हणाले : "राजा सर्व विनाशीच आहे असें नव्हे; तसेंच आहे वा होणारें तें सर्वच शाश्वत राहणार असेंहि नव्हे.[८] मानवी प्राणी वा व्यक्ति ही शरीर, इन्द्रियें आणि मन यांचा 'समाहार' किंवा समुदाय आहे. देह हा पंचशाख आहे. तो पंच महाभूतरूपी धातूंचा बनला आहे. हे पांच धातू स्वभावतः एकत्र येऊन नांदतात व स्वभावतःच विलग होतात.[९] प्राण्याला त्रिविध 'वेदना' किंवा संवेदना होत असतात : सुखाच्या, दुःखाच्या आणि सुखहि नाहीं व दुःखहि नाहीं अशी स्थिति[१०]. शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध आणि हें (इन्द्रिय—मनोयुक्त) शरीर असे सहा 'गुण' ज्ञानसिद्धीकरितां आवश्यक आहेत. त्यांच्यावरच कर्मप्रवृत्ति वा निवृत्ति आणि निश्चित तत्त्वदर्शन अधिष्ठित आहे. निश्चित तत्त्वदर्शन जिनें होतें ती बुद्धि ही एक परमोच्च संजीवनी शक्ति आहे. पण हा 'गुण समाहार' सर्व भौतिक गोष्टींचा हा समुदाय हा 'आत्मा' नव्हे. या 'गुणसमाहारा'ला जो आत्मा मानील त्याला नीट ज्ञान झालें नाहीं असें समजावें. त्यामुळें त्याचें दुःख अनन्त राहातें, तें

७. सर्वं उच्छेदनिष्ठं स्यात् पश्य चैतद् द्विजोत्तम ।
अप्रमत्तः प्रमत्तो वा किं विशेषं करिष्यति ॥
असंसर्गो हि भूतेषु संसर्गो वा विनाशिषु ।
कस्मै क्रियेत कल्पेत निश्चयः कोऽत्र तत्त्वतः ॥ २१२. ३–४

८. उच्छेदनिष्ठा नेहास्ति भावनिष्ठा न विद्यते । २१२. ६

९. अयं ह्यपि समाहारः शरीरेन्द्रियचेतसाम् ।
धातवः पंचशाखोऽयं खं वायुर्ज्योतिरम्बु भूः ।
ते स्वभावेन तिष्ठन्ति वियुज्यन्ते स्वभावतः ॥ २१२. ६–७

१०. तत्र विज्ञानसंयुक्ता त्रिविधा वेदना ध्रुवा ।
सुखदुःखेति यामाहुरदुःखेत्यसुखेति च ॥ २१२. ११





कधींच शमत नाहीं. आत्म्याशिवाय जें सर्व कांहीं अन्य म्हणजे अनात्मा तो 'मी' नव्हे किंवा हें सर्व माझें नव्हे असें ज्याला खरें ज्ञान झालें, त्याच्या दुःखसंततिमागील अधिष्ठानच नाहींसें होतें. आत्म्याशिवाय इतर सर्व हें दुःखाचें अधिष्ठान आहे. अशा प्रकारें आत्मा व अनात्मा यांत विवेक करणें हाच उत्तम विचार होय[11]. हा विवेक-विचारच उत्तम त्यागशास्त्र होय. ह्या विवेकविचारानेंच सर्वत्याग साधतो. सर्वत्यागाचा दुःखांतून मुक्त होण्याकरितां हाच मार्ग होय.[12] हा जो शरीरविशिष्ट भौतिक व संवेदनात्मक स्वाभाविक गुणांचा 'समाहार' किंवा समुदाय यालाच 'क्षेत्र' असें अध्यात्मचिन्तक म्हणतात. शरीरांतील मनाच्या ठिकाणीं जो 'भाव' किंवा प्रकट होणारी कल्पना तो 'क्षेत्रज्ञ' होय. (तो शुद्धस्वरूप आत्मा नव्हे.) असें असतांना विनाश तो कोणता ? व तो क्षेत्रज्ञ शाश्वत तरी कसा ?[13]

---

११. मूळ श्लोक असे :

शब्दः स्पर्शश्च रूपं च रसो गन्धश्च मूर्त्यथ ।
एते ह्यामरणात्पंच षड्गुणा ज्ञानसिद्धये ॥
तेषु कर्मनिसर्गश्च सर्वतत्त्वार्थनिश्चयः ।
तमाहुः परमं शुक्रं बुद्धिरित्यव्ययं महत् ॥
इयं गुणसमाहारमात्मभावेन पश्यतः ।
असम्यग्दर्शनैर्दुःखमनन्तं नोपशाम्यति ॥
अनात्मेति च यद्दृष्टं तेनाहं न ममेत्यपि ।
वर्तते किमधिष्ठाना प्रसक्ता दुःखसंततिः ।
तत्र सम्यङ् मनो नाम त्यागशास्त्रमनुत्तमम् ॥ ... ..." २१२. १२–१६.

१२. तस्य मार्गोऽयमद्वैधः सर्वत्यागस्य दर्शितः ।
विप्रहाणाय दुःखस्य दुर्गतिर्ह्यन्यथा भवेत् ॥ २१२-१९

— शास्त्रीजींनीं हा श्लोक आपल्या लेखांत उद्धृत केला असून त्याचा अर्थ 'भौतिक वादाधिष्ठित सर्वत्याग' असा केला आहे. परंतु ज्या संदर्भांत हा श्लोक आला आहे तो पाहतां शास्त्रीजींचा अर्थ सयुक्तिक वाटत नाहीं. या श्लोकांत अभिप्रेत असलेला सर्वत्यागाचा म्हणजे निर्ममत्वाचा मार्ग हा आत्मानात्मविवेकावर अधिष्ठित आहे.

१३. एवमाहुः समाहारं क्षेत्रमध्यात्मचिन्तकाः ।
स्थितो मनसि यो भावः स वै क्षेत्रज्ञ उच्यते ॥
एवं सति क उच्छेदः शाश्वतो वा कथं भवेत् ।
स्वभावाद्वर्तमानेषु सर्वभूतेषु हेतुतः ॥ २१२. ४०–४१

— शास्त्रीजींनीं हेहि श्लोक आपल्या लेखांत उद्धृत केले असून त्यांचा अर्थ वरवर दिसणारा भौतिकवादी लावला आहे. पण एकंदर मागील पुढील संदर्भांचा विचार करतां, पंचशिखाला तसा तो अभिप्रेत नाहीं. क्षेत्रज्ञ म्हणजे देहमनोविशिष्ट आत्मा. हा उपाधिविशिष्ट आत्मा उच्छिन्न होणारा वाटतो पण देहविनाशानंतर तो क्षेत्रज्ञ किंवा व्यक्तिविशिष्ट आत्मा शुद्ध आत्म्यांत विलीन होतो. या श्लोकाच्याच पुढील ४२ व्या श्लोकांत उपमा पहा– "यथार्णवगता नद्यः व्यक्तीर्जहति नाम च । न च स्वतां नियच्छन्ति तादृशः सर्वसंक्षयः ॥ "नद्या समुद्रांत विलीन होतात, तसे हे क्षेत्रज्ञ आत्म्यांत 'क्षीण किंवा विलीन' होऊन जातात.

क्षेत्रज्ञ मूळ स्वरूपांत शुद्ध आत्मा असल्यामुळें देह-विनाशानंतर सर्वच विनष्ट होतें असें म्हणणें युक्त नव्हे. त्याचप्रमाणें देहनाशाबरोबर 'क्षेत्रज्ञ' हि दृष्टी-आड होत असल्यामुळें तो शाश्वत आहे असें म्हणणें युक्त नव्हे. जीव देहांतून निघून गेल्यानंतर, जीव पुन्हां आत्म्याशीं मिसळून जातो. मग संज्ञा ती कोठली राहणार ? जीव देहाआधीं व देहोत्तर अनु-भवास येत नाहीं. मधल्या म्हणजे देहागत अवस्थेंत तो अनुभवास येतो.[१४] अशा प्रकारें गुणसमाहार निराळा व आत्मा निराळा; गुणसमाहारच दुःखसंततीचें अधिष्ठान असून शुद्ध आत्मा त्यापासून संपूर्णपणें अलिप्त आहे; हें मोक्षज्ञान ज्याला होतें व शुद्धस्वरूपी आत्म्याचा जो शोध घेतो, तो अनिष्ट कर्मफलापासून, सर्व सुखदुःखांपासून मुक्त होतो."[१५]

हा उपदेश ऐकून मैथिल जनकाचें समाधान झालें, 'नगराला आग लागली असतांना पाहून, माझ तुसहि जळत नाहीं' असें जनक राजा म्हणाला, इतकी त्याला निर्ममत्व-बुद्धि प्राप्त झाली, असें वर्णन आलें असून त्यानें अध्यायाची समाप्ति झाली आहे.

सांख्य विचारसरणीचा आत्मवादी पंचशिख

शास्त्रीजींनीं महाभारतांतील अध्यायांच्या आधारें पंचशिखाच्या तत्त्वज्ञानाचें आपल्या लेखांत प्रतिपादन केलें आहे, त्या अध्यायांतून आलेल्या घटनांची व विचारांची आम्हीं वर मुद्दामच कांहींशी सविस्तर मांडणी केली आहे. हेतु हा कीं, प्रस्तुत पंचशिख-तत्त्वज्ञानप्रकरणीं समग्र 'ग्रंथा'ची रूपरेषा वाचकां-पुढें विचाराकरितां असावी. या दोन अध्यायांतील पंचशिखाच्या प्रतिपादनाचा सामग्र्यानें विचार करतां, आम्हांस असें निश्चितपणें वाटतें कीं, पंच-शिख हा अनात्मवादी नास्तिक नव्हता, तर तो आत्मवादी होता; त्यांतहि पुन्हां तो, आत्मा हें एक-मेव तत्त्व मानणारा, अद्वैती आत्मवादी नव्हता तर तो सांख्य विचारसरणीचा आत्मवादी होता. तो आत्मा व अनात्मा असें द्वंद्व मानतो. अनात्म्याच्या क्षेत्रांत, देहाची भौतिक घटना, बुद्धि, मन, सुख-दुःखादि मानसिक संवेदना हीं सर्व अन्तर्भूत करतो. व आत्मा हा केवळ निर्गुण, निर्लेप, 'अलिङ्ग'[१६] मानतो. उत्तरकालीन परिनिष्ठित सांख्यदर्शनाचीं मूल-बीजें त्याच्या विचारसरणींत आढळून येतात. उत्तरकालीन सांख्यदर्शनांत प्रकृति या तत्त्वानें जो कल्पनाव्यूह गृहीत धरला आहे, तत्सदृश कल्पना-व्यूह पंचशिखाच्या 'अनात्मन्' किंवा 'गुणसमाहार' या तत्त्वांत गृहीत धरलेला दिसून येतो. उपनिषदांत याज्ञवल्क्यानें 'अतोऽन्यदार्तं' 'आत्म्याशिवाय इतर सर्व दुःखग्रस्त व विनाशी' असें जें प्रतिपादन केलें, त्याचेंच अधिक तपशीलवार विवेचन पंचशिखानें केलेलें असून, विशेष म्हणजे आत्मा व अनात्मा या द्वंद्वावर त्यानें अधिक भर दिला आहे. उत्तरकालीन सांख्यदर्शन अनेक पुरुष मानतें, पण पंचशिख एकच आत्मा मानतो व संसारचक्रांत सांपडलेले जीवात्मे त्या शुद्ध आत्म्याचीं उपाधिग्रस्त रूपें मानतो. तपशीलांतील हा भेद सोडला तर, सांख्यदर्शनाचीं जीं दोन मुख्य वैशिष्ट्यें एक म्हणजे आत्मा व अनात्मा हें नित्य सनातन द्वैत आणि दुसरें म्हणजे अनात्म्याला आत्मा मानणें हें बंधनाचें व दुःखाचें कारण असून, उलट शुद्ध निर्लेप आत्मा अनात्म्यापासून भिन्न आहे हें विवेकज्ञान मोक्षाचें कारण होय. अशीं दोन्हींहि वैशिष्ट्यें पंच-

१४. एवं सति कुतः संज्ञा प्रेत्यभावे पुनर्भवेत् ।
प्रतिसंमिश्रिते जीवे गृह्यमाणे च मध्यतः ॥ २१२. ४३

१५. इमां तु यो वेद विमोक्षबुद्धिमात्मानमन्विच्छति चाप्रमत्तः ।
न लिप्यते कर्मफलैरनिष्टैः पत्रं बिसस्येव जलेन सिक्तम् ॥ २१२. ४४

१६. मुक्तस्तदाग्र्यां गतिमेत्यलिंगः । २१२. ४५, ४९.





अनुक्रमणिका

शिखाच्या प्रस्तुत स्थळीच्या तत्त्वदर्शनांत स्पष्टपणें दिसून येतात. आणि या दोन अध्यायांतील ग्रंथभाग ज्यानें रचला, त्यानें, 'पंचशिखानें सांख्य नांवाचें मोक्षशास्त्र जनकाला सांगितलें' असें जें आरंभींच म्हटलें आहे, त्यावरूनहि पंचशिखाचा सांख्यदर्शनाला जवळ असलेला आत्मवादच स्पष्ट होत आहे. परंपरेनें आणि इतर ग्रंथांतील उल्लेखांवरून पंचशीख हा एक सांख्य तत्त्वज्ञानी होता असें जें मानलें जातें, त्याच्याशीं प्रस्तुत दोन अध्यायांतील पंचशीखाचें तत्त्वज्ञान सुसंगत व सुसंवादीच आहे असें दिसून येईल.

पंचशिखाच्या तत्त्वज्ञानाचा निवृत्तिवादी सूर

वरील दोन अध्यायांतून प्रतिपादिलेल्या पंचशिखाच्या तत्त्वदर्शनाचा सूर, सांख्यदर्शनाप्रमाणेंच, निवृत्तिवादी आहे. मोक्षधर्मपर्वांत आणखी दोन ठिकाणीं पंचशिखाच्या तत्त्वज्ञानाचें वर्णन आलें आहे. त्यापैकीं ३०७ व्या अध्यायांतील वर्णन त्रोटक असून त्यांत "ही सर्व भौतिक सृष्टि अध्रुव, अनित्य, विनाशी असतां, कोणी जन्माला आलें तर त्यांत आनंद तो काय मानायचा, कोणी मेलें तर उगीच कशाला मनस्ताप करून घ्यायचा"[१७] असा निवृत्तिवादीच सूर आहे पण त्यापुढच्या ३०८ व्या अध्यायांत पंचशिखाच्या तत्त्वज्ञानाचा जनकानें निराळाच सूर उमटविला आहे. हा अध्याय सुप्रसिद्ध 'सुलभा-जनकसंवादी'चा आहे. त्यांत आरंभी, सुलभेनें कांहीं नजरबंदीचें 'चेटुक' करून आपणांवर मात केली आहे असें जनकाला वाटून तो विद्ध झाला आहे, त्याचा अभिमान दुखविला गेला आहे. त्यावेळीं आपल्या आध्यात्मिक थोरवीचा सुलभेला परिचय करून देत असतांना, त्यानें आपले गुरु पंचशिख व त्याचें तत्त्वज्ञान यांची ओळख करून दिली आहे. तो म्हणतो: "पंचशिख भिक्षूंचा मी अत्यंत आवडता शिष्य आहे. त्या सांख्यमुख्यानें मला त्रिविध मोक्षोपाय समजावून सांगितला. पण राज्य सोडायला त्यानें मला सांगितलें नाहीं.[१८] केवळ ज्ञानमार्ग नको केवळ कर्ममार्ग नको, तर केवळ ज्ञान व केवळ कर्म हीं सोडून त्यानें तिसरीच 'निष्ठा' सांगितली"[१९]— यावरून पंचशिखानें जनकाला ज्ञानकर्मसमुच्चयवादी, निष्काम, निर्लेप बुद्धीनें आचरावयाचा प्रवृत्तिमार्ग सांगितला असावा असें स्पष्ट होतें. असा प्रवृत्तिमार्ग तर्कदृष्ट्या पंचशिखांच्या मूळ तात्त्विक भूमिकेशीं विसंगत नाहीं. कारण, पंचशिखाच्या तत्त्वज्ञानाचा भर मुख्यत: 'सम्यक् मन:'='चांगला, योग्य विचार' यावर आहे. "शुद्ध आत्म्याशिवाय बाकी सगळा अनात्मा हा 'गुणसमाहार' नाशवंत व दु:खकारक असून, या 'गुणसमाहारा'लाच आत्मा मानणें 'असम्यक् दर्शन' होय, तेंच आपल्या दु:खसंततीचें मूळ होय, आत्मा व अनात्मा असा सम्यग्दर्शनजन्य विवेक चित्तांत बाणवणें हाच मोक्षाचा मार्ग होय" असा पंचशिखाच्या तत्त्वदर्शनाचा गाभा सांगतां येईल. सम्यग्दर्शन झालेल्या, निर्लेप बुद्धीनें कर्में करणाऱ्या जनकाला राज्य सोडण्याचें कारण नाहीं असें पंचशिखांला वाटून तसें त्यानें जनकाला सांगणें हें त्याच्या तत्त्वज्ञानाशीं तर्कदृष्ट्या विसंगत नाहीं. भगवद्गीतेंत अशाच तऱ्हेच्या सांख्य बुद्धीच्या अधिष्ठानावर कर्मयोग उभारला गेला आहे, हें प्रसिद्धच आहे.

१७. एवंभूतेषु भूतेषु नित्यभूताध्रुवेषु च ।
कथं हृष्येत जातेषु मृतेषु च कथं ज्वरेत् ॥ शां. ३०७.१२

१८. तेनाहं सांख्यमुख्येन सुदृष्टार्थेन तत्त्वत: ।
श्रावितस्त्रिविधं मोक्षं न च राज्याद्विचालित: ॥ शां. ३०८.२७

१९. प्रहायोभयमप्येतज्ज्ञानं कर्म च केवलम् ।
तृतीयेयं समाख्याता निष्ठा तेन महात्मना ॥ शां. ३०८.४०

अनुक्रमणिका

शास्त्रीजींच्या लेखांतील पंचशीलाच्या तत्त्वज्ञान विषयक भागाबद्दल जो आमचा मतभेद आहे तो आम्ही वर साधारण सविस्तर मांडला आहे. शास्त्रीजींच्या लेखांतून भारतीय नास्तिकवादासंबंधीं कांहीं नवीन माहिती व नवीन ताजा दृष्टिकोन प्राप्त होतो यांत शंका नाहीं. त्यांतील एक नवा मुद्दा आम्हांला विशेष उल्लेखनीय वाटतो. भौतिकवादाविषयीं, तसेंच चार्वाकमताविषयीं असा एक समज दृढमूल आहे कीं, 'भौतिकवादांतून प्रवृत्तिमार्गच संभवतो, निवृत्तिमार्ग कदापि नव्हे!' शास्त्रीजींनीं आपल्या मार्मिक प्रतिपादनानें हा समज तर्कदुष्ट ठरविला आहे. भौतिकवादद‍ृष्ट्या हें सर्व विश्व नाशवंत आहे, याची प्रतीति झाल्यावर, माणूस निवृत्तिवादी होणें हें तर्कदृष्ट्या सुसंगत आहे असें त्यांनीं दाखविलें आहे. आम्हांला हा त्यांचा दृष्टिकोन साधार व स्वागतार्ह वाटतो. प्राचीन काळीं, विश्वाचें आद्य व अंतिम सर्वश्रेष्ठ तत्त्व 'काल' व 'स्वभाव' होय असें मानणारे कालवादी व स्वभाववादी होते. हा त्यांचा उल्लेख व वर्णन श्वेताश्वतर उपनिषदांतून, महाभारतांतून व अन्यत्र बौद्धादि वाङ्मयांतून आलें आहे. हे कालवादी व स्वभाववादी मूलतः भौतिकवादी व अनात्मवादी होते; त्यांचें तत्त्वज्ञान नियतिवादी असून, त्यांत पुरुषार्थाला, मनुष्यप्रयत्नाला, नैतिक प्रवृत्तीला मुळींच वाव नव्हता. या स्वभाववाद्यांचा व कालवाद्यांचा अन्तर्भाव लोकायतिकांमध्यें केलेला आढळून येतो.[२०] 'काल' व 'स्वभाव' हें सर्वश्रेष्ठ तत्त्व मानणाऱ्या या भौतिकवादांत निवृत्तिमार्गहि किती ओतप्रोत भरून राहिला आहे हें महाभारतांमधील शान्तिपर्वांतून व अन्यत्र प्राचीन वाङ्मयांतून तद्विषयक जें वर्णन आलें आहे त्यावरून स्पष्ट होईल.

---

२०. 'सांख्यकारिकां' वरील चिनी भाष्यकार परमार्थ (इ. स. ४ थें शतक) यानें स्वभाववादाचें उदाहरण म्हणून 'येन शुक्लीकृता हंसाः शुकाश्च हरितीकृताः। मयूराश्चित्रिता येन स नो वृत्तिं विधास्यति" हा प्रसिद्ध श्लोक असून तो लोकायतशास्त्रांतील असें म्हटलें आहे. पहा—'Suvanasaptatiśāstra' edited by N. Aiyaswami Sastri, (Tirupati) (1944) पान ४१ व ८८.

अनुक्रमणिका





ले० बॅ. वि. म. तारकुंडे अनु : शि. बा. नामजोशी

सहकारी अर्थव्यवस्था : कांहीं विचार

[मे, १९५६ मध्यें मसूरी येथें भरलेल्या नवमानवतावाद्यांच्या मेळाव्यांत भारतीय आर्थिक प्रश्नाची सविस्तर चर्चा झाली. या चर्चेचा बॅ० वि. म. तारकुंडे यांनीं तयार केलेला गोषवारा लेखरूपानें रॅडिकल ह्युमॅनिस्ट मधून नुकताच (ता. १।३।५९) प्रसिद्ध झाला आहे. या लेखांतील सहकारी अर्थ-व्यवस्थेसंबंधीच्या भागाचा श्री. शि. बा. नामजोशी यांनीं केलेला हा अनुवाद आहे — का० सं०]

सहकारी अर्थव्यवस्था

सध्यांच्या महान् राष्ट्र-राज्य निर्मितीच्या, आणि तांत्रिक प्रगतीच्या कालखंडामध्यें व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि आर्थिक कल्याण ह्यांचा मेळ घालणाऱ्या अर्थव्यवस्थेची रूपरेषा तयार करणें हा महत्त्वाचा आर्थिक प्रश्न आहे.

भांडवलशाहीमध्यें सामाजिक अन्याय आणि आर्थिक स्थैर्याचा अभाव हे महान् दोष आहेत हें तर सर्वांना मान्यच आहे. परंतु समाजवादांत राज्यामध्यें सत्तेचें केंद्रीकरण होणें, व त्यामुळें व्यक्तीची असहाय्यता वाढत जाणें, व्यक्तीला क्षुद्रत्व प्राप्त होणें व व्यक्तिजीवनाला साचेबंद स्वरूप प्राप्त होणें हे जे महान् दोष आहेत त्याकडे कोणी गंभीरपणानें लक्ष देत नाहीं. आधुनिक कालांत भांडवलशाहीचा नैतिक पाया ढासळला असल्यामुळें समाजवाद म्हणजेच प्रगति असें मानण्याची फॅशन पडली आहे. परंतु समाजवाद हें कांहीं कमी अरिष्ट (lesser evil) नाहीं किंवा समाजवाद हा एकच भांडवल-शाहीला पर्याय आहे असेंहि नाहीं. भांडवलशाही-कडून समाजवादाकडे निष्ठा वळवणें म्हणजे आगींतून फोपाट्यांत पडण्यासारखेंच आहे.

" समाजवाद " (Socialism) हा शब्द येथें अशा अर्थानें वापरला जात आहे — समाजवाद ही अशी अर्थव्यवस्था आहे कीं, ज्यांमध्यें जमीन, यंत्र इत्यादीं सारखीं महत्त्वाचीं उत्पादनसाधनें राज्या-च्या मालकीचीं असतात." आर्थिक समता, सामाजिक न्याय, (आणि व्यक्तिस्वातंत्र्यसुद्धां !) इत्यादि कल्पनांचा समाजवादांशीं संबंध जोडला जातो हें खरें. पण ह्या कल्पना म्हणजे समाजवादाचें वैशिष्टय आहे असें म्हणतां येणार नाहीं. व्यावहारिक दृष्टया, राज्याची मालकी ही मानवतावादी कल्पनांशीं विसंगत आहे असें मानणारे जे समाजवादविरोधी गट आहेत ते सुद्धां वरील कल्पना (आर्थिक समता इ.) मान्य करतात.

खुल्या आर्थिक व्यवहाराच्या तत्त्वामागील नैतिक भावना ढासळूं लागल्यामुळें भांडवलशाही ही म्हणण्या-सारखी प्रभावी शक्ति राहिली नाहीं. 'मालक व मजूर' ह्या प्रश्नाला पुष्कळशा देशांत दुय्यम स्थान प्राप्त झालें आहे कारण, हा प्रश्न यथाकाल सोडवला जाईलच; तेव्हां आजचा मुख्य प्रश्न राज्य विरुद्ध व्यक्ति हा आहे. "सत्तेचें वाढत्या प्रमाणांत होत जाणारें केंद्रीकरण विरुद्ध मानवाची जगण्याची व स्वतंत्र व्यक्ति म्हणून विकसित होण्याची मूलभूत प्रेरणा" असा हा मुख्य प्रश्न आहे.

वैयक्तिक मालकीकडून राज्याच्या मालकीकडे

आधुनिक राज्यांमध्यें जास्त लोकसंख्या सामा-वलेली आहे. आणि आधुनिक राज्यानें विविध





प्रकारचीं कार्यें करावीं अशी अपेक्षा आहे. ह्याचा परिणाम असा झाला आहे कीं, सामान्य लोकांना राज्ययंत्रावर ताबा ठेवणें बरेंच कठीण झालें आहे. आणि म्हणून पुष्कळशा देशांत लोकशाही निष्प्राण झाली आहे. ती अतिशय तांत्रिक झाली आहे व म्हणूनच अर्थशून्य झाली आहे. लोकशाहीनें समता, बंधुत्वभाव ह्यांचा पुरस्कार केला खरा! आणि 'लोक हेच सार्वभौम आहेत' हें तत्त्व उद्घोषित केलें खरें. परंतु पुष्कळशा 'लोकशाही' राज्यांत राज्यकर्ते व जनता ह्यांच्यामध्यें एक दरीच निर्माण झाली आहे. नवीन राज्यकर्ता वर्ग हा त्याच्या हातांत असलेल्या आर्थिक सत्तेपेक्षांहि राजकीय सत्तेमुळें उठून दिसत आहे. परंतु भांडवलशाहींतील अस्थिरतेमुळें, राज्यसत्तेनें उद्योगधंद्यांचा ताबा मिळविण्याची जी प्रवृत्ति वाढीस लागली, त्यामुळें ह्या नवीन राज्यकर्त्यावर्गाच्या हातांत आर्थिक सत्ताहि केंद्रित होत आहे. राज्याची उद्योगधंद्यांवर मालकी प्रस्थापित झाली कीं ही प्रवृत्ति पूर्णत्वास जाऊन पोहोचेल आणि मग सर्वसाधारण नागरिका पासून बऱ्याच दूर अंतरावर राज्य राहील. वैयक्तिक मालकी हक्क नष्ट करून तेथें राज्याची मालकी प्रस्थापित करण्यानें एका प्रकारची गुलामगिरी नाहिशी होईल पण जास्त स्थिर व जास्त भयंकर अशी दुसरी गुलामगिरी प्रस्थापित होईल. वरील बदलाला स्वातंत्र्यप्रेमी लोकांनीं पाठिंबा देणें हें बौद्धिक मांद्याचेंच लक्षण समजलें पाहिजे.

फायद्यासाठीं द्यावी लागणारी जबर किंमत

भांडवलशाही व्यवस्थेपेक्षां समाजवाद हा जास्त आर्थिक सुरक्षितता निर्माण करूं शकेल; आणि अविकसित देशांमध्यें, समाजवादामुळें लोकांच्या जीवनमानाची पातळीहि उंचावेल (जर अशा राष्ट्रांनीं राष्ट्रीय महानतेला बळी पडून शस्त्रास्त्रांचा खर्च वाढविण्याकडेच लक्ष दिलें नाहीं तर!) पण हे सर्व फायदे लोकशाही-विरोधी राज्ययंत्र निर्माण करूनच प्राप्त होतील. आणि हे सर्व फायदे मिळविण्याकरतां किंमतहि जबरदस्त द्यावी लागेल. अशा राज्यांत व्यक्ति स्वातंत्र्याचें अपहरण होईल, सांस्कृतिक पातळी कमी होईल, व्यक्तीची सर्जनशीलता आटून जाईल आणि आर्थिक कल्याणाला सुद्धां मर्यादा पडतील.

मार्क्सवादाचा ज्यांनीं सूक्ष्म अभ्यास केला आहे त्यांना असें आढळून येईल कीं भांडवलशाहीच्या टीकेमध्यें असें कांहीं नाहीं कीं ज्यामधून 'वैयक्तिक मालकी ऐवजीं राज्यमालकी आपोआप प्रस्थापित होईल' असा निष्कर्ष काढतां येईल. मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणें पाहिलें असतां, भांडवलशाहीमध्यें जी विसंगति आहे ती म्हणजे 'उत्पादन सामाजिक पण मालकी (Appropriation) व्यक्तीची' ह्या व्यवहारांत आहे, यंत्राच्या आगमनामुळें, मालाचें उत्पादन करण्याकरतां पुष्कळशा कामगारांना एकत्र येणें जरूरीचें झालें म्हणजेच उत्पादन 'सामुदायिक' झालें. परंतु, उत्पादित माल मात्र, यंत्रें ज्याच्या मालकीचीं होतीं अशा व्यक्तीच्याच मालकीचा झाला म्हणजेच मालकी वैयक्तिकच राहिली. आणि धंद्यामध्यें मिळणारा नफा हा धंद्याचा अधिक विकास करण्याकडे खर्च होत गेल्यामुळें भांडवलाचा संचय मूठभर व्यक्तींच्या हातांत होत गेला. उलटपक्षीं, बहुसंख्य लोकांना, अत्यल्पवेतन मिळविणाऱ्या मजूर वर्गाचें स्थान प्राप्त झालें. परिणाम असा झाला कीं, सर्व समाजाची क्रयशक्ति ही सर्व अर्थव्यवस्थेच्या उत्पादनशक्तीशीं समगति राहूं शकत नाहीं. उत्पादन वाढत जातें, तर क्रयशक्ति कमी कमी होत जाते. दुसऱ्या शब्दांत असें म्हणतां येईल कीं, सुधारलेल्या यंत्रसामुग्रीमुळें कामगारांचें उत्पादनसामर्थ्य वाढत जातें पण त्याच प्रमाणांत त्यांच्या प्राप्तींत वाढ होत नाहीं. सतत वाढत जाणारें उत्पादन आणि त्या मानानें मर्यादित असलेली क्रयशक्ति ह्यामधील फरकामुळेंच (१) भांडवलशाहीच्या प्रदेशविस्ताराच्या अवस्थेला (expansionist phase of Capitalism)

अनुक्रमणिका





म्हणजेच साम्राज्यवादाला सुरुवात होते. ह्या अवस्थेमध्यें भांडवलशाही परदेशी बाजारपेठा शोधीत असते; (२) किंवा भांडवलशाही अनियंत्रित स्वरूप—(autarchic phase) म्हणजेच फॅसिझम—धारण करते; ह्या अवस्थेंत ती उरलेल्या नफ्याचा उपयोग शस्त्रास्त्र निर्मितीकरतां खर्च करते, (३) भांडवलशाहीच्या ह्याच विसंगतीमुळें 'आर्थिक मंदी व त्यासह येणारी बेकारी' चा चमत्कार निर्माण होतो. भांडवलशाहीचें हें चित्र भांडवलशाहीच्या इतिहासावरून दिसून येईल.

'वैयक्तिक मालकी आणि सामुदायिक उत्पादन' ह्यामधील अंतर आपल्याला कमी करतां येईल; पण तें, सर्व उद्योगधंद्यांवर राज्याची मालकी प्रस्थापित करून नव्हे; तर उत्पादनसाधनांवर कामगारांची मालकी प्रस्थापित करून. त्यांना उत्पादित मालाचाहि ताबा मिळवून देण्यानेंच हें अंतर नष्ट होईल. वैयक्तिक मालकी नष्ट करून त्याऐवजीं राज्याची मालकी प्रस्थापित करण्यानें मालक मजूर ह्यांमधील विरोध नष्ट होणार नाहीं. वेतनप्राप्त करणाऱ्या समाजाचें, स्वत:च नोकरी देणाऱ्या समाजामध्यें (Self employed society) रूपांतर करण्यानें हा भेद नष्ट होईल. मार्क्सवादी शब्दांचा उपयोग करून असें म्हणतां येईल कीं ज्या प्रमाणांत उत्पादन सामुदायिक असेल त्याच प्रमाणांत मालकीहि सामुदायिक ठेवावी. एखाद्या उद्योगधंद्यांत जर शंभर नोकर असतील, तर मालकी हक्कहि तेवढ्यांपुरताच मर्यादित ठेवला जावा. मानवतावाद्यांनीं पुरस्कार केलेल्या सहकारी अर्थव्यवस्थेचें हें एक ठळक वैशिष्ट्य आहे. समाजवादांत, एक विसंगति जाऊन तेथें दुसरी विसंगति प्रस्थापित होते. त्यांत सामुदायिक उत्पादन आणि राज्याची मालकी ह्यामध्यें विसंगति निर्माण होते. मार्क्सनें उत्पादनसाधनांच्या राष्ट्रीयीकरणाचा जो सिद्धांत पुढें मांडला, तो भांडवलशाहीच्या पृथक्करणांतून आपोआप निघणारा सिद्धांत नव्हे. मार्क्सवादामध्यें जो एक चुकीचा राजकीय सिद्धांत निर्माण झाला आहे, त्याचें तें फलित होय. तो सिद्धांत म्हणजे, 'राज्य हें, आर्थिक प्रभुत्व गाजवणाऱ्या वर्गाच्या हातांतील जुलमाचें साधन आहे' हा होय. मार्क्सवाद्यांनीं हें लक्षांत घेतलें नाहीं कीं, समाजवादी राज्यांत उत्पादनसाधनें राज्याच्या मालकीचीं जरी झालीं असलीं तरी तें राज्य, त्यांत राहात असलेल्या कामगारांचें होत नाहीं.

सहकारी अर्थव्यवस्थेचीं वैशिष्ट्यें

सहकारी संस्था ह्या भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेंत तसेंच समाजवादी अर्थव्यवस्थेतहि कार्य करीत असल्यामुळें, भांडवलशाही अर्थव्यवस्था व समाजवादी अर्थव्यवस्था ह्यापेक्षां सहकारी अर्थव्यवस्था कशी वेगळी आहे हें दर्शविण्याकरितां अर्थव्यवस्थेचें जास्त स्पष्टीकरण केलें पाहिजे. एखाद्या समाजांतील अर्थव्यवस्थेचें वैशिष्ट्य त्या समाजांतील जास्तींत जास्त आर्थिक उत्पादन ज्या पद्धतीनें चालतें त्या पद्धतीवर अवलंबून असतें. विभजन पद्धति आणि विनिमय पद्धति ह्या उत्पादन पद्धतीला पूरक असतात आणि उत्पादन-पद्धतीवर त्यांचें स्वरूप अवलंबून असतें. आणि प्रमुख उत्पादन साधनांची मालकी कोणत्या प्रकारची आहे, ह्यावर उत्पादन पद्धति अवलंबून असते. भांडलशाहीमध्यें उत्पादन-साधनांवर कांहीं मूठभर व्यक्तींची मालकी असते; त्यामुळें उत्पादन हें नफा मिळवण्याकरतांच होत असतें. आणि त्या हेतूनें मालक नोकर संबंध निश्चित केले जातात. समाजवादांत जमीन व उद्योगधंदे हे राज्याच्या मालकीचे असतात. राज्याकरतां उत्पादन केलें जातें. पण असें उत्पादन करतांना सर्वांच्या वैयक्तिक इच्छा, गरजांकडे लक्ष दिलें जात नाहीं. समाजवादी राज्यांत मालक (म्ह. राज्य) ज्या अटी घालील त्या अटी मान्य करण्याशिवाय दुसरा मार्ग नसतो. ह्या वस्तुस्थितीवर तेथील मालक-नोकर संबंध निश्चित होतात. सहकारी अर्थव्यवस्थेमध्यें जमीन व उद्योगधंदे ह्यांची





मालकी तेथेंच काम करणाऱ्या लहान लहान लोक-समूहांची असते. सर्व सहकारी सभासदांच्या संवादी आर्थिक कल्याणाच्यां हेतूनें सहकारी उत्पादन केलें जातें. अशा रीतीनें मालक नोकर हा भेदच राहाणार नाहीं. अशा रीतीनें सर्वच्या सर्व जनतेमध्यें सहकारी संस्थांचें जाळें विणलें जाईल तेव्हा त्या समाजांत सहकारी अर्थव्यवस्था प्रस्थापित झाली असें म्हणतां येईल.

तेव्हां, सहकारी अर्थव्यवस्थेचें, सहकारी उत्पादन हें महत्त्वाचें वैशिष्ट्य आहे. सहकारी उत्पादनाला सहकारी भांडवल पुरवठा संस्था व सहकारी खरेदी-विक्री संस्था ह्या मदत करतील, गिऱ्हाइकांच्या बाजूनें,ग्राहकसंस्थांच्या संघटनेमार्फत माल खरेदी केला जाईल. एक गोष्ट मात्र नीट लक्षांत ठेवली पाहिजे; ती अशी कीं, सर्वच्या सर्व आर्थिक क्षेत्र सहकारी संस्थांनीं व्यापून टाकणें हें शक्यहि नाहीं व त्याची आवश्यकताहि नाहीं. समाजवादासह, सर्व प्रकारच्या अर्थव्यवस्थांत निरनिराळे व्यवसाय (उदा० वकीली, वैद्यकी, कला इ.) वैयक्तिकरीत्या चालवले जातात व जातीलहि. वर सांगितल्याप्रमाणें भांडवलशाही व समाजवादी व्यवस्थेंत सहकारी संस्था दुय्यम दर्जाचीं कामें करतात. शिवाय, भांडवलशाही समाजांतहि राजकीय व्यवसायांचा (State enterprise) पूर्णपणें अभाव असतो असें नाहीं. त्याचप्रमाणें समाजवादी व्यवस्थेंतहि भांडवलशाही उत्पादनाच्या प्रत्येक प्रकारावर बंदी असते असेंहि नाहीं. शेती व व्यवसाय ह्यांतील उत्पादनाचा बराचसा भाग जेव्हां सहकारी संस्थांच्या ताब्यांत येईल तेव्हां सहकारी प्रवृत्ति सर्वच्या सर्व अर्थव्यवस्थेंत भरून राहील.

उत्पादक-सहकारी संस्थेंत, जीं माणसें आपली श्रमशक्ति संस्थेला देतील अशांचा आणि जे आपली जमीन व भांडवल देतील अशांचा भरणा असेल. जे लोक फक्त जमीनच किंवा फक्त भांडवलच देतील पण श्रमशक्ति देणार नाहींत असे लोक सामान्यतः सहकारी संस्थेचे सभासद असणार नाहींत. परंतु संस्थेकडून त्यांना खंड किंवा व्याज मिळूं शकेल. सहकारी संस्थेच्या सभासदांनीं संस्थेला आपला किती हिस्सा द्यावा (जमिनीच्या किंवा भांडवलाचा) तें आपापसांत समजूतदारपणानें ठरवलें जाईल. जसजशी संस्था प्रगत होत जाईल तसतसा भांडवल-संचयहि होत जाईल आणि त्याप्रमाणांत ती बाह्य पुरवठ्यावर (outside Resources) अवलंबून रहाणार नाहीं.

कोणतीहि सहकारी संस्था यशस्वीपणानें चालावयाची असेल तर तिच्या सभासदामध्यें स्वावलंबनाची, उपक्रमशीलतेची वृत्ति भरपूर प्रमाणांत पाहिजे. त्याचप्रमाणें, स्वतःच्या प्रयत्नानें आपण आपलें भवितव्य सुधारूं शकतों असा आत्मविश्वास असला पाहिजे. जाणीवपूर्वक कामाचें महत्त्व ओळखलें पाहिजे. आणि सर्वांच्या कल्याणाकरतां संवादी संबंध निर्माण केले पाहिजेत. सहकारी संघटना स्थापन होण्याकरतां व कार्यप्रवृत्त होण्याकरतां कांहीं अटी पूर्ण झाल्या पाहिजेत. त्या अटी म्हणजे, स्वातंत्र्याचें मूल्य, स्वाभिमान, आणि बुद्धिप्रामाण्यवाद ह्या मूल्यांचा प्रसार करणें ह्या होय.

ह्या संस्था लोकशाही पद्धतीनें काम करावयास हव्या असतील, आणि त्यांच्या सभासदांना आपलें सार्वभौमत्व व वैशिष्ट्य गमवावयाचें नसेल तर ह्या संस्था छोट्या प्रमाणावर असल्या पाहिजेत. मात्र त्यांच्या आकारावर किती मर्यादा असावी हें आगाऊच ठरवून देणें अशक्य आहे. सहजासहजीं देखरेख करतां आली पाहिजे हें जसें खरें तसेंच वाढत्या प्रमाणावर उत्पादन निघण्याकरतां शास्त्रीय तंत्रांचा सुद्धां फायदा घेतला पाहिजे. तेव्हां ह्या दोन गोष्टींचा विचार करूनच ह्या संस्थांचा आकार ठरविला जाईल. ज्या उद्योगधंद्यांत प्रचलित तंत्रविद्येचा वापर होत आहे व त्यामुळें जास्त

संख्येनें मजूरांची आवश्यकता लागते, किंवा ज्या धंद्यांत इतकें प्रचंड भांडवल लागतें कीं तें सहकारी संस्थांना जमवणें किंवा उसनें घेणें अशक्यप्राय होतें, असे उद्योगधंदे सहकारी पद्धतीने चालवावयाचे असतील तर तेथें व्यक्तिस्वातंत्र्याचें रक्षण करण्याकरतां उत्पादनकर्तृत्वाचें (efficiency) बलिदान व्हावें. आणि कमी प्रतीच्या तंत्रविद्येचा (Technology) उपयोग करून सहकारी संस्था चालू कराव्या. हें थोडें चमत्कारिक वाटेल ! पण कमी प्रतीच्या तंत्रविद्येचा उपयोग करण्याचा प्रसंग फार थोडया व्यवसायांमध्यें येईल. आणि तोसुद्धां थोडया कालावधीपर्यंतच असेल. आधुनिक तंत्रविद्येमुळें जलविद्युत्सारखें प्रभावी शक्तिसाधन खूप दूरपर्यंत आणि कमी खर्चांत पाठवतां येतें. अशा शक्तीच्या साहाय्यानें आधुनिक पद्धतीच्या ग्राम–नगरामध्यें काड्यापेटया करणें, सूत कातणें, विणणें, हत्यारें तयार करणें इ. धंदे कर्तबगारीनें (efficiently) चालवतां येतील. अणुशक्तीच्या साहाय्यानें ह्या प्रक्रियेला इतकी मदत होईल कीं त्यामुळें उत्पादनाच्या सर्व तंत्रांमध्येंच क्रांति घडून येईल. आणि हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे कीं आधुनिक तंत्रविद्या ही भांडवलशाहीची सहचरी (Adjunct) म्हणून विकसित झाली आहे. पण ह्या तंत्रविद्येचें तोंड विकेंद्रित अर्थव्यवस्थेकडे वळविलें तर छोट्या प्रमाणांतील व्यवसायसंस्थांतून तितकेंच निर्माणक्षम उत्पादन निघेल असें तंत्र विकसित होऊं शकेल. छोटया विकेंद्रित अर्थव्यवस्थेचे इतर फायदे पुष्कळ आहेत. उदा०—— व्यक्तीच्या उपक्रमशीलतेला जास्त वाव मिळतो, निरोगी प्रकृति, गिऱ्हाइकांना चांगल्या सेवा (service) मिळणें इ. गोष्टींमुळें कालांतरानें कां होईना, पण मोठया व्यक्तिभावरहित सामुदायिक उत्पादनपद्धतीपेक्षां विकेंद्रित अर्थव्यवस्थेपासून पुष्कळच फायदा होईल.

जर योग्य तें सांस्कृतिक वातावरण निर्माण झालें, आणि तंत्रविद्येचें तोंड नव्या दिशेकडे वळविण्याकरतां पुरेसा वेळ दिला गेला तर उत्पादकसहकारी संस्था ह्या शेती व उपभोग्य मालाचें सर्व क्षेत्र व्यापूं शकतील. त्याचप्रमाणें यांत्रिक हत्यारें (Machine tools) आणि रसायनें इ. सारखे मूलभूत (Basic) व्यवसायसुद्धां सहकारी पद्धतीने चालवले जातील. मात्र, मक्तेदारी पद्धतीच्या उत्पादनाला अनुकूल अशी परिस्थिति जेथें आहे (फारच प्रचंड भांडवल-उभारणीची गरज असल्यामुळें किंवा दुर्मिळ प्राकृतिक उत्पन्नें (Natural Resources) एकां टापूंत एकवटलीं असल्यामुळें) तेथें मात्र आदर्श पद्धतीची उत्पादक सहकारी संस्था स्थापन करतां येणार नाहीं. रेल्वे, विमानवाहतुक, धरणयोजना इ. बाबतींत प्रचंड भांडवलाची गरज असते. आणि कांहीं वस्तूंच्या बाबतींत मक्तेदारी पद्धत सोईची वाटते. अशा व्यवसायांत सहकाराचें तत्त्व निराळया संस्थात्मक स्वरूपांत व्यक्त होईल. गिऱ्हाईक व उत्पादक ह्यांच्यामधील लढा टाळण्याकरतां ह्या दोघांचें ' संघटित ' सहकार्य (organised Co–operation) जरूरीचें होईल. उत्पादक व ग्राहक ह्यांना समान संख्येने सभासदत्व देऊन स्वायत्त संस्था स्थापाव्या व त्या संस्थामार्फत असे व्यवसाय चालवावे. कोणत्याहि परिस्थितींत असे व्यवसाय राज्याच्या मालकीचे असूं नयेत किंवा राज्यानें चालवूं नयेत किंवा राज्य-नियंत्रित असूं नयेत. राज्यानें जर सुरुवातीला भांडवल गुंतवलें असेल तर तें कर्ज म्हणून समजावें किंवा अंशतः अनुदान व अंशतः कर्ज असें समजावें.

अनुक्रमणिका





तेव्हां सर्वच उत्पादन क्षेत्र हें पुष्कळशा उत्पादक सहकारी संस्थानीं, आणि कांहीं थोडया स्वायत्त ग्राहक उत्पादक सहकारी संस्थानीं व्यापलें जाईल. मालाचें विभाजन हें घाऊक रीतीनें मालाची देवघेव करणाऱ्या व किरकोळ रीतीनें मालाची देवघेव करणाऱ्या ग्राहक सहकारी संस्थांमार्फत होईल. सहकारी अर्थव्यवस्थेचा भांडवल पुरवठा हा सेंट्रल को-ऑपरेटिव्ह बँकेला जोडलेल्या सहकारी बँका व सहकारी पतपेढयांमार्फत होईल. सहकारी बँकेला ठेवी, ह्या उत्पादक व ग्राहक सहकारी संस्थामार्फत मिळतील. त्याचप्रमाणें सहकारी चळवळीबद्दल सहानुभूति असणाऱ्या व्यक्तींमार्फत मिळतील. विकसित अर्थव्यवस्थेत, करपद्धति ही विकेंद्रित राज्याचा खर्च चालवण्यापुरतीच मर्यादित राहील आणि आर्थिक विषमता दूर करणें हा तिचा हेतु राहील.





श्री. अरुंधती खंडकर

तिबेटमधील जनतेनें केलेल्या उठावाचें सर्वसामान्य स्वरूप

गेले कांहीं महिनें तिबेटमधील अंतर्गत घडामोडींविषयीं कांहीं माहिती वृत्तपत्रांतून प्रसृत होत होती, परंतु व्यवस्थित माहिती उपलब्ध होणें अशक्य झाल्यामुळें त्याविषयीं निश्चितपणें कांहीं सांगतां येत नव्हतें. याचें श्रेय कम्युनिस्टांच्या कुशल शासनालाच द्यावयास हवें ! त्यानंतर मात्र तिबेटमध्यें जलद गतीनें हालचाली सुरू झाल्यामुळें सत्य स्वरूप फार काळ दडूं शकलें नाहीं. ल्हासा या तिबेटच्या राजधानींतून आपल्या वकिलातीनें त्याविषयीं माहिती कळविली आणि थोडक्याच अवधींत मार्च ते एप्रिल या महिन्यांतील हालचाली इतक्या द्रुतगतीनें घडून आल्या कीं, प्रत्येक बिगर कम्युनिस्ट देशाला तिबेटविषयीं अतिशय हळहळ व खेद वाटल्यावाचून राहिला नाहीं. कम्युनिस्ट राजवटीविरुद्ध तिबेटी जनतेनें जी चळवळ सुरू केली, तिचा कम्युनिस्ट चिनी सरकारनें ज्या पद्धतीनें बीमोड केला ती नीतीला सोडून व अत्यंत तिरस्करणीय पद्धती होती. तिबेटसारखी धर्मप्रिय व जागतिक घडामोडींपासून बहुधा अलिप्त असलेली जनता बंड करून उठते या घटनेपाठीमागें तसेंच महत्त्वाचें कारण असलें पाहिजे.

भारताच्या ईशान्येस असलेलें केवळ ५ लाख चौरस मैल क्षेत्रफळाचें हें राष्ट्र हिमालयाच्या उतरणीवरील सिक्कीम, भूतान व नेपाळ या प्रदेशांना बिलगलेलें आहे. तिबेटच्या पूर्वेला चिंघाय व सिकँग हा चिनी प्रदेश असून, उत्तरेलाहि सिकँग पसरलेला आहे, पश्चिमेला काश्मीर लागलेलें तर दक्षिणेला सिक्कीम; भूतान व नेपाळ हे भिडलेले. या भौगोलिक सान्निध्यामुळें भारताचे हितसंबंध तिबेटशीं फार निगडितपणें गुंतले आहेत म्हणून तिबेटविषयीं बारकाईनें जाणून घेणें हें आपलें कर्तव्य ठरतें.

या लहानशा राष्ट्राची लोकसंख्याहि अगदीं रोडकी म्हणजे ३० ते ४० लाखपेक्षां अधिक नाहीं. बौद्धधर्माची जबरदस्त पकड यांच्यावर आहे. धर्मपालन हेंच श्रेष्ठ कर्तव्य मानणाऱ्या या जनतेनें आधुनिक सुधारणांकडे अजूनपर्यंत दृष्टिहि टाकली नव्हती. सांस्कृतिक व पारंपरिक श्रद्धांना चिकटून राहिलेल्या या देशानें आंतरराष्ट्रीय घडामोडींकडे देखील फारसें कधीं लक्ष दिलेलें नव्हतें. आणि तेथील समाजरचना ही काहीशी पुरातन पद्धतीची, पुरुषवर्गापैकीं ⅓ वर्ग मठीमध्यें विरक्तपणें काल कंठणारा असल्यामुळें लोकसंख्येवर त्याचा परिणाम कसा होतो तें स्पष्ट दिसतें. सांस्कृतिक व धार्मिक जीवन जगण्यांत जीवनाचें साफल्य वाटत असणाऱ्या या जनतेनें चिनी कम्युनिष्टांशी निकराचा झगडा सुरू केला हें कशाचें द्योतक आहे हें तपासणें जरूरीचें आहे.

तिबेट हा चीनचा भाग असल्याचा प्रचारहि फार जोरदारपणें करण्यांत आला. वस्तुतः तिबेट हा प्रथम स्वतंत्र प्रदेश होता. कम्युनिस्टांच्या त्या प्रचाराला भौगोलिक व ऐतिहासिक वस्तुस्थिति पूरक नाहीं– त्याच्या पाठीमागें केवळ राजकीय डाव असल्याचें थोड्या विवेचनानें स्पष्ट होईल. इ. स. ६३५ मध्यें सेंगस्टन गोम्पो तिबेटवर राज्य करीत होता. सन १२४४ मध्यें शाक्य जमातींतील प्रसिद्ध लामांच्या हातीं राज्यसूत्रें गेलीं. तेव्हांपासून तिबेटवर स्वतंत्र शाक्य घराणें शासन करीत असतांना चीनमध्यें

अनुक्रमणिका





चिनी राजघराण्याची अधिसत्ता होती. त्यानंतर १७२१ सालीं कॅांग शी नामक मांचू घराण्यांतील राजानें तिबेटच्या अंतःकलह मिटविण्यास मदत केली व त्या बदली तिबेटनें चीनची अधिसत्ता मान्य केली. चीनमधील राजघराणें प्रबळ होत असतांना १७९३ मध्यें चीननें तिबेट हा चीनचा भाग असल्याचें जाहीर केलें. यानंतर चीन यादवीनें खिळखिळीत होऊं लागला असतां तिबेटनें चीनच्या वर्चस्वाला पायबंद घालून तें सन १९११ मध्यें संपूर्णपणें झुगारून दिलें. त्यापुढचें चिनी वर्चस्व नाममात्र होतें. ल्हासामध्यें चिनी मनुष्य औषधालाहि मिळणें दुरापास्त होतें. बेलगाम वाढत असलेल्या लोकसंख्येनें व यादवीनें गांजलेल्या चीनला स्वतःचा पसारा सावरत नसतांना तिबेटवरील कागदोपत्रीं असलेल्या अधिकाराची जाणीव नव्हती. या संधीचा फायदा ब्रिटीशांनीं तिबेटशीं संधान जुळवलें व हिंदुस्थानांत प्रवेश केल्यावर हिंदुस्थानच्या द्वारां तिबेटमध्यें प्रवेश केला. तिबेटनें ब्रिटन व चीन यांच्यांत चुरस लाऊन आपलें स्थान निर्विघ्न व भक्कम केलें.

तिबेटच्या दलाई लामाचें स्थान असामान्य आहे. दलाई लामा यांना बुद्धाचा अवतार मानलें जातें. ऐहिक व धार्मिक सत्ता त्यांच्या स्थानीं एकवटलेल्या असून तिबेटी जनतेची त्यांच्यावर अपरंपार श्रद्धा असते.

१९४९ सालीं चीनमध्यें कम्युनिस्ट सरकार आल्यावर तिबेटकडे परत एकदा चीनचें लक्ष गेलें. मागच्या संबंधांना उजळा देऊन आपलें नातें दृढ (!) करावें या उद्देशानें नवचीनचा अध्यक्ष माओ त्से तुंग यानें पेकिंगला दलाई लामा यांना बोलावून घेऊन १९५१ सालीं एक १७ कलमी करार सादर केला. त्या करारान्वयें तीन प्रमुख गोष्टी स्पष्ट केल्या गेल्या. चीननें तिबेटचें अंतर्गत स्वातंत्र्य मान्य करून तिबेटच्या सांस्कृतिक व धार्मिक क्षेत्रांत कसल्याहि प्रकारची ढवळाढवळ न करण्याचें अभिवचन दिलें. दलाई लामा व पंचन लामा यांचा दर्जा मान्य करून त्यांचा मान ठेवण्याचें कबूल केलें. त्याबदली चीननें तिबेटचें परराष्ट्रीय धोरण ठरविण्याचें मान्य करून तिबेटवरील लष्करावर चीनचा अधिकार राहील असें कबूल करून घेतलें. तसेंच तिबेटच्या जनतेला संमत नसतील तर कसल्याहि प्रकारच्या सुधारणा आणावयाच्या नाहींत असें आश्वासिलें.

जून १९५१ मध्यें दलाई लामा ल्हासा येथें रहावयास गेल्यावर पाठोपाठच चीननें महत्त्वाचे पवित्रे घेण्यास सुरुवात केली. त्यांनीं तिबेटचे तीन स्वतंत्र राजकीय विभाग पाडले. त्यापैकीं पश्चिम व मध्य विभागांवर दलाई लामा यांचें नेतृत्व होतें तर पूर्वेकडील शिंगात्से या विभागांत पंचन लामांचे आधिपत्य होतें. हे विभाग पाडून त्यांना तिबेटी जनतेंत दुफळी पाडावयाची होती. कारण सध्याच्या पंचन लामाविषयीं सांगावयाचें म्हणजे ते जनतेची निवड नसून पूर्वीच्या कोमिंटांग चिनी सरकारनें त्यांची प्रशासक म्हणून निवड केली होती. त्यानंतर सत्तान्तराबरोबर कम्युनिस्ट सरकारला वश होऊन ते कम्युनिस्टांच्या हातांतील बाहुलें होऊन राहिले. यावरून तिबेटचे राजकीय विभाग पाडण्या पाठीमागें असलेली कारवाई ध्यानांत येईल. या प्रारंभीच्या बदलानंतर चीननें आपल्या उद्दिष्टानुसार करारावरील शाई वाळते न वाळते तोंच तिबेटमध्यें राजकीय व सामाजिक फेरफार करण्यास सुरुवात केली. व्यावसायिक व तांत्रिक स्वरूपाच्या डोळे दिपवणाऱ्या सुधारणा केल्यास तिबेटी जनतेवरील पकड पक्की करण्याच्या इच्छेनें चीननें पेकिंगकडे नेणाऱ्या प्रचंड सडका बांधून तिबेटच्या दळणवळणाचा मार्ग आपल्याकडे वळविला. व शेकडों वर्षे भारताशीं चाललेल्या तिबेटच्या व्यापारावर निर्बंध घातले. पीपल्स बँक स्थापन केली. अशा प्रकारची बँक तिबेटमध्यें प्रथमच स्थापली गेली.





तिबेटमधील जनतेनें केलेल्या उठावाचें सर्वसामान्य स्वरूप

या गोष्टींना फारसा विरोध झाला नाहीं हें पाहून त्यांनीं समाजवाद आणण्याच्या दृष्टीनें महत्त्वाच्या हालचालींना सुरुवात केली. तरुण मनें अधिक संस्कारक्षम असतात. म्हणून तरुण पिढीला पूर्व-समाजरचनेचे दोष दाखवून त्यांचीं मनें कलुषित करून नवसमाजरचनेचें भव्य व उदात्त चित्र उभें करणें ही पुढची पायरी होती. त्यासाठीं शेकडों तरुण-तरुणींना चीनमध्यें नेऊन अल्प काळांत त्यांना तांत्रिक व सामाजिक सुधारणांची दीक्षा दिली. हेतू हा कीं, समाजवाद बाहेरून उपरा आणण्यापूर्वी त्याला अनुकूल अशा त्याच समाजांतील वर्गाची निर्मिति हा होता.

माओ त्से तुंगनें १९५२ सालीं पेकिंगमध्यें तिबेटी प्रतिनिधी मंडळ बोलावलें होतें. त्या सभेंत त्यानें सांगितलें कीं, तिबेटचा दुबळा दुवा असून त्यासाठीं ५–६ वर्षांत ३० लाखापासून ७० ते ८० लाखापर्यंत तरी लोकसंख्या वाढावयास हवी आणि त्यासाठीं चीन सर्वतोपरी साहाय्य करण्यास सज्ज आहे. आणि हें साहाय्य तरी कशा प्रकारचें होतें तर चिनी लोकांची मोठ्या प्रमाणावर आवक करून लोकसंख्या फुगवण्याचें व त्या सुचनेनुसार फार मोठ्या अवधींत हजारों चिनी कुटुंबें तिबेटमध्यें कायम वास्तव्यासाठीं आलीं. यापुढचे परिणामहि अटळ होते. बेटीव्यवहार व्हावयास लावावयाचे होते. या धाडशी उपक्रमानें मात्र तिबेटी जनतेवर फार मोठा आघात झाला. त्यांच्या नित्य व्यवहारांत आणि सांस्कृतिक जीवनांत तितक्याच संख्येनें हान वंशाचे लोक येण्यानें मोठाच अडथळा आला. बहुजन सनातन या अनाहूत सुधारणे-मुळें बिथरून गेला. करारानुसार कोणत्याहि प्रकारचे बदल संबंधित लोकांच्या संमतीखेरीज घडणार नव्हते असें असतां चिनी सरकारनें सांस्कृतिक स्वातंत्र्यांत हस्तक्षेप करून समाजांतील महत्त्वाचे वर्ग स्वत:चे शत्रू करून ठेवले.

चीननें चालविलेल्या स्थित्यंतरानें १९५१ साला-पासूनच तिबेटी जनतेत असंतोष धुमसत होता. तो चिनी लोकांच्या भरण्यानें वाढीस लागून त्या सुधार-णांना विरोध करण्यासाठीं पद्धतशीर प्रयत्न सुरू झाले. १९५५–५६ सालीं या कालांत या बंडाचें रूप स्पष्ट झालें. त्यावेळीं ते यांगत्से या ईशान्य सरहद्दीवरील नदीच्या दोन्ही तटावर अधिक स्पष्ट होतें. व ती प्रतिकारमोहीम जशी वाढूं लागली तशी माओ त्से तुंगनें १९५६ सालीं पार्लमेंटमध्यें घोषणा केली कीं, समाजवाद तिबेटी जनतेला पचणार नाहीं; म्हणून तूर्त ६ वर्षे म्हणजे १९६२ पर्यंत सर्व प्रकारच्या सुधारणा स्थगित करण्यांत याव्यात.

परंतु करार, शब्द, न्याय या प्रकारचे कोणतेहि शब्द सत्तापिपासू कम्युनिस्टांना बंधनकारक नाहींत हें पुनः एकदां सिद्ध झालें. तिबेटच्या रूढिप्रिय समाजाच्या स्वभावांत पालट करून आर्थिक स्थित्यं-तरानें नव समाज निर्माण करण्याची त्यांना थोडीच तळमळ होती ! आश्वासनांना खुशाल हरताळ फासून गेल्याच वर्षी ५७–५८ सालाच्या दरम्यान कम्यु-निस्ट चीननें शेतकी कायद्यांत सुधारणा घडवून आणण्यासाठीं तिबेटमध्यें 'कम्यून' पद्धत लागू केली. त्या पद्धतीला तिबेटी समाजांतील अनेक वर्गांनी जोराचा विरोध केला; त्यावेळीं कम्युनिस्ट चीननें हजारों कुटुंबावर गोळ्या घालून कत्तल केली व बौद्धधर्म दडपण्यासाठीं तिबेट–चीन सरहद्दीवर चनघाई भागांतील शेकडों मठ जाळून उध्वस्त केले.

एवढें चर्चिण्याचें मुख्य कारण असें कीं, वरील पार्श्वभूमीवरच सध्यांच्या घडामोडी पहावयाच्या आहेत. तें जाणून घेतल्यावर तिबेटमधील उठाव हा मूठभर खम्पा या बंडखोर जमातींचा उद्दामपणा नसून तो सर्व तिबेटी असंतुष्ट जनतेचा राजवटी-विरुद्ध असलेल्या रागाचा आविष्कार आहे, हें सहज ध्यानांत येईल. शेकडों वर्षे ज्या चालीरीतींवर हा समाज चालला होता त्यांना अशा प्रकारचा तडाखा

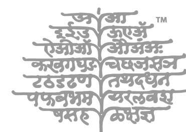
अनुक्रमणिका

मिळण्यानें त्यांचा कम्युनिस्ट राजवटीवरचा द्वेष अटळ होता. समाजांतील कोणताच वर्ग असा राहिला नाहीं कीं, कम्युनिस्ट चीनबद्दल त्याच्या मनांत कमाल कटुता नव्हती. १९५१ च्या करारानें चीननें तिबेटवरील मर्यादित हक्क मानले होते—अशा परिस्थितींत चीननें त्याचे अनिर्बंध स्वामित्वांत रूपांतर करून स्वतःचें हिडिस स्वरूप दाखविलें व शेवटी दलाई लामांचें वर्चस्व नेस्तनाबूत करण्याचा त्यांचा डाव उघडकीस आल्यावर १२ मार्चला तिबेटनें २३ मे १९५१ चा करार रद्द केल्याचें घोषित केलें व आपल्या स्वातंत्र्याचा उद्घोष केला.

स्वातंत्र्याच्या उद्घोषाची प्रतिक्रिया म्हणून पाठोपाठच चीननें तिबेटचा सूड घेऊन ल्हासामधील तिबेटी जनतेवर अनन्वित अत्याचार सुरू केले. तिबेटमधील धर्ममठांची जाळपोळ करून त्यास विरोध करणाऱ्यांची भयंकर कत्तल सुरू केली. कम्युनिस्टांच्या आजपर्यंतच्या नीत्यनुसार तिबेटची वासलात कशी लागेल याविषयीं कोणाला शंका असावयाचें कारण नाहीं. जागतिक राजकारणांत मागासलेल्या मूठभर लोकांची चीनच्या कम्युनिस्ट अवाढव्य पाशवी सत्तेनें लढत केल्यास काय निर्णय होईल, याविषयीं कोणास उत्कंठा असणार नाहीं.

तिबेटविषयीं चीननें स्वीकारलेल्या भूमिकेविषयीं पाश्चिमात्य राष्ट्रांत आणि कम्युनिस्ट व्यतिरिक्त राष्ट्रांत फार असंतोष पसरला आहे. विशेषतः अनेक दृष्टींनीं भारताला तिबेटच्या घडामोडींचें बारकाईनें निरीक्षण करावयास हवें. भारताच्या संरक्षणदृष्ट्या अत्यंत मोक्याचे असलेले सिक्किम, भूतान व नेपाळ यांच्या भवितव्याच्या प्रश्नानें फार बिकट समस्या भारतापुढें पडली आहे. ती म्हणजे, जर कम्युनिस्ट चीनची राजवट तिबेटपर्यंत येऊन पोहोचते तर ती हिमालयाच्या पायथ्यावरील त्या प्रदेशांत धडकण्यास किती अवसर लागेल ही होय. आतां तिबेटचे परिणाम या प्रदेशांवर होणें किती अपरिहार्य आहे हें ध्यानांत घ्यावयाचें. भारतानें त्या प्रदेशांनीं आपली आर्थिक प्रगति साधावी म्हणून फार प्रयत्न चालवले आहेत—चीननें करारार्शी प्रतारणा न करतां जरा धीमेपणानें आपलें धोरण आखलें असतें तर कांहींशा मागासलेल्या या भारताच्या शेजाऱ्यांना लोकशाही-पद्धतीची वाढ करतां आली असती व आर्थिक प्रगतीबरोबर तिबेटमध्यें घुसलेल्या कम्युनिस्ट सत्तेला टक्कर देण्यास अवसर मिळाला असता. चीननें आतां आपलें क्षेत्र आणखी थोडें विस्तारावयाचें ठरवलें तर भारताच्या सरहद्दीवर कम्युनिझम आल्यावर भारताला कसा धोका निर्माण होतो हें उघड आहे.

वरील अनिष्ट वळण टाळण्यासाठीं भारतानें स्वतःच्या परराष्ट्रीय धोरणाला मुरड न घालतां कांहीं करण्यासारखें आहे कां हें थोडक्यांत पाहूं या. तिबेटच्या बाबतींत लक्ष घालावयाचें म्हणजे, चीनसारख्या अवाढव्य सत्तेशीं सामना देण्याची तयारी ठेवावयाची. तसा सामना द्यावयाची भारताची ताकत आहे कां ? १९५० सालीं भारताने पंचशील तत्त्वानें आपल्या परराष्ट्रीय धोरणाची दिशा निश्चित ठरविली होती व तदनुसारें अनेक प्रसंगीं चीनसारख्या बड्या राष्ट्रांनीहि त्याच सुरांत सूर मिसळून एकमेकांच्या स्वातंत्र्याची जपणूक करून कोणत्याहि राष्ट्राच्या कारभारांत ढवळाढवळ न करण्याच्या धोरणाचें गुणगायन केलें होतें. परंतु त्या तोंडदेखल्या उद्घोषानंतर चीननें तिबेटमध्यें हस्तक्षेप करून पंचशील तत्त्वावरची श्रद्धा खिळखिळी केली. कम्युनिस्ट सरकार चीनमध्यें प्रस्थापित झाल्यानंतर त्या अवाढव्य राष्ट्रांत आमूलाग्र बदल झपाट्यानें घडून आले. चीननें औद्योगिक, व्यावसायिक व शेतकी क्षेत्रांत क्रांतिकारक प्रगति करून जगाला थक्क करून सोडणारा पल्ला या क्षेत्रांत गांठला आहे. त्यांच्या शेतकी उत्पादनाची आकडेवारी सर्व देशांचें लक्ष वेधून घेणारी आहे. तेव्हां अनेक दृष्टीनीं वरचढ झालेल्या ६० कोटी लोकसंख्येच्या पसाऱ्यावर कुशल नियंत्रण ठेवणारा चीन हा फार भारी प्रतिस्पर्धी आहे, त्यामुळें तिबेटसारख्या नाजूक प्रसंगीं भारतानें फार जपूनच वागणें इष्ट.





श्री. प्र. रा. देशमूख

सिंधु संस्कृतींतील लोकच वेदांतील आर्यांचे शत्रू : ६ :

मागील लेखांत आर्यांचे ऋचांतून वर्णन असलेले शत्रू आणि सिंधुसंस्कृतींतील लोकांचे रंग, रूप, मानववंश, मनोरचना, सांपत्तिक स्थिति, उद्योगधंदे, चालीरीती, राज्यव्यवस्था, शहरें आणि त्यांच्या नाश करण्याच्या पद्धतींत साम्य, इत्यादि गोष्टींतील साम्यावरून ते दोघेहि एकच आहेत हें आपण पाहिलें. तसेंच शिंगें धारणें करण्यासारख्या विशिष्ट गोष्टींतहि साम्य असल्यामुळें त्यांचें ऐक्य निश्चितपणें सिद्ध होतें.

प्रस्तुत लेखांत ऋचांतून वर्णन असलेल्या आर्यांच्या शत्रूंच्या देवधर्मांची सिंधु संस्कृतींतील लोकांच्या देवधर्मांशीं तुलना करून त्या दोघांचेहि देव आणि धर्म एकच होते हें दाखवावयाचें आहे. त्यावरूनहि त्यांचें ऐकात्म्य संशयाच्या पलीकडे सिद्ध होईल. तसें करण्यापूर्वी आर्य आणि त्यांच्या शत्रूंच्या देव आणि धर्मांचा विचार करून त्यांतील फरक पाहणें प्रस्तुत आहे.

आर्यांचे देव

आर्य आणि आर्यपूर्वांचे देव आणि धर्म एकमेकांपासून अगदीं भिन्न होते. आर्यांचे इंद्र, अग्नि, मरुत् , पूषन् , उषस् , अश्विनौ, विष्णु, वरुण, मित्र, ब्रह्मणस्पति, अपांनपात, द्यावापृथ्वि, इन्द्राविष्णु इत्यादि देव होते. त्यांच्या नांवांवरून ते मुळांत निसर्गांत दिसणाऱ्या श्रेष्ठ शक्तींचीं प्रतीकें होते असें दिसतें. उदाहरणार्थ, इन्द्र ही पर्जन्याची देवता, अग्नि दहन करणारी दृश्य देवता, मरुत् झंजावाताचे देव व इन्द्राचे सखे, उषस् , उषःकालाची देवता, अश्विनौंची प्रेयसी, अश्विनौ प्रभात आणि सायंकाळच्या देवता, मित्र प्रकाशाची देवता, पूषन् पोषण करणारी देवता, वरुण नियमन करणारी देवता, इत्यादि. ऋचांतून ह्या देवतांची संख्या तेहतीस सांगितली असून त्यांची पृथ्वी, वायु आणि जल यांत विभागणी झाली आहे. यावरून आर्य मुळांत निसर्गांतील शक्तींचे पूजक असावे असें दिसतें. परंतु ऋचांतून मात्र त्यांचे देव निसर्गांतील श्रेष्ठ शक्ती राहिले नसून त्यांना पुरुषाचा आकार व अतिमानुष शक्ती प्राप्त झाली असून त्या प्रत्येकाला वेगवेगळें कार्यहि प्राप्त झालें आहे.

इन्द्र

सर्वांत बलशाली अतिमानुष शक्तीचा देव आहे. त्याला मनुष्याचा आकार असून त्यांचे दण्ड पिळदार आहेत. वृत्रांचें हनन करण्यासाठीं खांद्यावर वज्र धारण केलें आहे. त्वष्ट्याने त्याच्यासाठीं वज्र निर्माण केलें असून त्याला शंभर धारा आहेत. डोक्यावर शिरस्त्राण आहे. त्याची दाढी आणि मिशा पिंगट रंगाच्या आहेत. त्याचें उदर फार मोठें असून तो पुष्कळ पशु भक्षण करतो आणि फार मोठ्या प्रमाणावर सोम प्राशन करतो. अर्क आणि बृहत् स्तोत्रांनीं त्याचें आवाहन करून यज्ञीय पशूंच्या मांस, वपा व आज्य द्रव्याच्या हवनानें व सोमाच्या प्राशनानें त्याचें बळ वृद्धिंगत होतें व मत्त झालेला इन्द्र रणांत थैमान करून शत्रूंची कत्तल करतो. सोम गाळणाऱ्या व हविर्दान करणाऱ्या आर्यांसाठीं दस्यूंचीं शहरें फोडणें, त्यांच्या भरमसाट कत्तली उडविणें, त्यांची संपत्ति, पशुधन, अन्नाचे सांठे व इतर सर्व प्रकारच्या उपभोग्य वस्तु लुटून नेणें हें त्याचें प्रधान कार्य. तो प्रामुख्याने विजिगीषु देव असून युद्धांत आर्यांना जय मिळवून देणें हें त्याचें मुख्य कार्य होतें. आर्य त्याला 'स्वामी' असें संबोधीत. आर्यांच्या धर्मांचें आणि त्यांच्या प्रधान देवाच्या मुख्य गुणांचें एकाच शब्दांत वर्णन करावयाचें म्हटलें तर तें 'विजगीषा' या शब्दांत करता येइल. इन्द्राच्या अग्नीबरोबर अनेक स्तुती आहेत. दासांचीं आर्यांनीं पेटवून दिलेलीं शहरें पेटत असतांना अंतरिक्षांत वर उफाळणाऱ्या रक्तवर्ण ज्वालांना 'इन्द्राच्या अंतरिक्षांत फिरणाऱ्या लाल गायी' असें म्हटलें आहे. दस्यूचें हनन करण्यासाठीं, त्यांचीं पुरें फोडण्यासाठीं, त्यांचें

सर्वस्व लुटण्यासाठीं इन्द्राबरोबर अग्नीचें आणि विष्णूचेंहि अनेक ऋचांतून आवाहन केलें आहे.

अग्नि

हा दृश्य देव. देवांना यज्ञांत वाहून आणणें, देवांसाठीं यज्ञ करणें व त्यांना हवी पोहोचविणें हें त्याचें प्रधान कार्य. अरणी आणि मंथा यांच्या साहाय्यानें उत्पन्न केलेला अग्नि, समिधांनीं आणि आज्य द्रव्यांनीं प्रज्वलित केला जात असे. त्यांत त्या त्या देवांना पोहोचण्यासाठीं यज्ञीय पशूंच्या मांस, वपा इत्यादींचें, पुरोडाषाचें आणि आज्य द्रव्याचें हवन केलें जाई. हविर्दानानें तृप्त झालेला अग्नि धन-धान्य, पुत्र आणि पशूंचा लाभ करून देई.

आर्यांनीं आपल्या शत्रूंना जिंकण्यासाठीं व त्यांचीं शहरें जाळण्यासाठीं अग्नीचा फार मोठ्या प्रमाणावर उपयोग केला. अग्नीला 'वृत्रहणं' म्हणजे शत्रूला ठार मारणारा (६-१६-४), 'दस्युहन्तमम्' म्हणजे दस्यूंचें हनन करणारा (६-१६-१५); 'पुरंदरम्' म्हणजे शत्रूंचीं शहरें फोडणारा; 'धनंजयं' म्हणजे त्यांचें धन जिंकणारा असें ऋचांतून संबोधिलें आहे.

'पुरो बिभिनत्योजसा' अग्नि आपल्या तेजानें शहरें जाळून टाकतो, 'अग्निर्द्वाराव्यूर्णुते' अग्नि शत्रूंच्या पुरांचीं दारें उघडून देतो, अशीं वर्णनें ऋचांतून अनेक आहेत. त्यावरून आर्य आपल्या शत्रूंचीं शहरें जाळण्यासाठीं व त्यांना ठार मारण्यासाठीं अग्नीचा फार मोठ्या प्रमाणावर उपयोग करीत होते हें उघड होईल.

इन्द्र आणि अग्नि या दोन देवांच्या ऋचांतून दिसणाऱ्या स्वरूपाचें वर्णन वर दिलें आहे. त्यावरून ऋचांतून आर्यांच्या देवांचें स्वरूप कसें आहे याची काहीशी कल्पना येईल. सुरुवातीस जरी आर्यांचे देव निसर्गांतील निरनिराळ्या शक्तींचें प्रतीक असले तरी ऋचांच्या काळीं त्यांना युद्ध करणाऱ्या मानवाचे आकार व अतिमानुष शक्ति प्राप्त झाली असून आर्यांच्या शत्रूंना जिंकण्यासाठीं त्यांना मदत करणें हें त्यांचें प्रधान कार्य झालें होतें. वर इन्द्र आणि अग्नि यांचें जें वर्णन आहे तेंच इतर देवांच्या बाबतींतहि खरें आहे. त्या सर्वांचें वर्णन येथें देणें अनावश्यक आहे.

आर्यांची पूजापद्धति

आर्यांचा इन्द्र हा प्रधान देव व त्याला तृप्त करण्याचें यज्ञ हें एकमेव साधन होतें. यज्ञांत प्रामुख्यानें दोन गोष्टी अभिप्रेत आहेत. पहिली ऋचांनीं इन्द्रादि देवांची स्तुति करणें व दुसरी हविर्द्रव्यानें व सोमानें त्यांना तृप्त करणें. यज्ञ करणें हा आर्यांचा एकमेव धर्म होता. यज्ञ हें आर्यांचें अविभाज्य लक्षण होतें. यज्ञ करणें हें त्यांच्या आयुष्याचें ध्येय होतें. यज्ञ ज्या भूमींत होतात ती पवित्र भूमि. यज्ञ ज्या भूमीत होत नाहीं ती अपवित्र भूमि. यज्ञ करणारे श्रेष्ठ आणि यज्ञ न करणारे 'अव्रत' दस्यू हीन. सर्वस्व यज्ञासाठीं मिळवावयाचें. जे यज्ञ करीत नाहीत त्यांचें सर्वस्व यज्ञकरणारानीं हिरावून घेणें धर्म्य आणि कार्य्य मानलें जात होतें. 'यज्ञ' हें त्यांच्या दस्यूबरोबर झालेल्या संघर्षाचें प्रधान घोष वाक्य होतें. यज्ञ न करणारे 'अयज्यु' दस्यू (दसु-उपक्षये) ठार मारून टाकण्यास योग्य होते. त्यांचें सर्वस्व यज्ञ करणाऱ्या आर्यांनीं यज्ञासाठीं हिरावून घेणें पवित्र व स्तुत्य कार्य मानलें जात होतें. ऋचांतून प्राथमिक आर्यांच्या ह्याच कृत्याची स्तुति आहे.

ऋचांच्या काळीं आर्यांचे 'विजिगीषु' देव आणि त्यांची 'यज्ञ' पद्धति शत्रूंना जिंकण्यासाठीं प्रधान साधन झालें होतें. मुसलमानी सत्तेचा प्रसार करण्यास इस्लाम धर्माचा जसा उपयोग महंमदाच्या अनुयायांना झाला अगदीं तसाच उपयोग इन्द्राचा आणि यज्ञ पद्धतीचा सुरुवातीच्या आर्यांना त्यांची सत्ता भारतांत प्रस्थापित करण्यासाठीं झाला. यज्ञाच्या कल्पनेनें त्यांच्यामध्यें अपरंपार उत्साह, शौर्य आणि क्रौर्य निर्माण केलें. त्यांनीं आपल्या यज्ञ न करणाऱ्या शत्रूंशीं फार भयंकर आणि क्रूर स्वरुपाचे संघर्ष केले. त्यांनीं त्यांचीं तटबंदीचीं शहरें जाळलीं. त्यांची फार मोठ्या प्रमाणावर कत्तल केली. त्यांचें सर्वस्व लुटलें आणि त्यांना देशोधडीस लावलें. त्याबद्दल प्रस्तुत लेखकानें इतरत्र विस्तारानें लिहिलें आहे.

समर हें एक प्रकारचा यज्ञ आहे. समरांगणावर युद्ध करतांना जो मरतो तो आत्माहुती देतो आणि स्वर्ग जिंकतो. युद्ध जिंकून जर जिवंत परत आला तर इन्द्राच्या कृपेनें शतशः लाभांचा धनी होतो. ही कल्पना ऋचांतून प्रामुख्यानें आहे. युद्धांत मृत्यु आल्यास स्वर्ग मिळतो आणि जय मिळाल्यास इन्द्राच्या शेकडों कृपा (लाभ) होतात ह्या कल्पनेनें आर्य जिवावर उदार होऊन युद्धास प्रवृत्त होई व मृत्यु आला तरी समरांतून माघार घेत नसे. त्यामुळें आर्यांच्या

त्यांच्या भारतांतील दास आणि दस्यू म्हणून संबोधिलेल्या शत्रूंशीं झालेल्या संघर्षांत धार्मिक कडवेपणा होता आणि त्यांच्या युद्धांना जिहादचें स्वरूप प्राप्त झालें होतें. हें त्यांच्या यशाचें प्रमुख कारण होतें.

ऋचांतून युद्धाला 'स्वर्जिते' स्वर्ग जिंकणारें (२-२१-१) 'स्वर्जेषे भरे' स्वर्ग जिंकणाऱ्या युद्धांत 'स्वर्मीळ्हे आजौ' स्वर्ग मिळणाऱ्या संग्रामांत १-१३०-८ अशीं विशेषणें लावलीं आहेत. त्यापैकीं ऋचा १-१३०-८[1] मधील पहिली ओळ खालीं उद्धृत केली आहे. त्यांतील 'स्वर्मीळ्हषु' या शब्दावरील सायणाचार्याचें भाष्यहि दिलें आहे. त्यावरून वरील कल्पना जास्त स्पष्ट होईल. त्या ओळीचा अर्थ असा "इन्द्र यज्ञ करणाऱ्या आर्यांला शेकडो लाभ होणाऱ्या आणि स्वर्ग मिळवून देणाऱ्या सर्व युद्धांत रक्षिता झाला." 'स्वर्मीळ्हेष्वाजिषु' यावरील सायणाचें भाष्य असें 'स्वर्मीळ्हेषु स्वर्गदेशेषु सुखस्य सेचयत्सु वा। आजिषु महासंग्रामेषु प्रावत् स्वर्गप्रदानेन रक्षति। रणे आभिमुख्येन हतानां वीराणां स्वर्ग पराशरेण स्मर्यते -

द्वाविमौ पुरुषौ लोके सूर्यमण्डल भेदिनौ।
परिव्राड्योगयुक्तश्च रणे योऽभिमुखो हतः॥"

-युद्धांत होणाऱ्या शेकडों लाभांची आणि स्वर्ग मिळण्याची कल्पना ऋचा २-२१-१[2] मध्यें जास्त स्पष्टपणें आली आहे "(हे अध्वर्यूंनो) (शत्रूंचें) सर्वस्व जिंकणाऱ्या, धन जिंकणाऱ्या, स्वर्ग-जिंकणाऱ्या, संतत जयशाली, मनुष्यांना जिंकणाऱ्या, सुपीक शेतें जिंकणाऱ्या, गायी जिंकणाऱ्या, (शत्रूंच्या ताब्यांतील) जलाशय जिंकून घेणाऱ्या, यजन करण्यास योग्य असलेल्या इन्द्रासाठी सोम आणा आणि तो त्यास भरवा." या ऋचेवरून युद्धामुळें आर्यांना कोणत्या प्रकारचे लाभ होत होते याची स्पष्ट कल्पना येईल.

आर्यांची 'यज्ञ' ही एकमेव पूजापद्धति होती. प्रथमतः तिचें स्वरूप साधें आणि श्रद्धामय होतें. पुढें पुढें आर्यांची सत्ता जसजशी वाढत गेली व त्याना जसजशी जास्त द्रव्यप्राप्ति होत गेली तसतसें यज्ञाचें स्वरूपहि बदलत गेलें. यज्ञ फार मोठ्या प्रमाणावर केले जात असून ती भयंकर खर्चाची आणि गुंतागुंतीची बाब झाली होती. यज्ञाचे साधें आणि श्रद्धामय स्वरूप बदलून देवांच्या तृप्तीसाठीं यज्ञ करावयाचे ही सुरुवातीची कल्पना बदलून यज्ञासाठी देव निर्माण झाले ही यज्ञाचा श्रेष्ठपणा दाखविणारी कल्पना तिच्या जागीं आली. ऋचा ७-९९-४[3] मधील पहिल्या ओळीचा अर्थ असाः हे 'इन्द्राविष्णु यज्ञासाठीं विस्तीर्ण पृथ्वी, स्वर्ग, सूर्य, उषा आणि अग्नि उत्पन्न केले.' यज्ञ हें भयंकर उत्पन्नाचें साधन झाल्यामुळें पौरोहित्यासाठीं भयंकर स्वरुपाचे कलह निर्माण होत. यज्ञ हें यज्ञ करणाराचा मोठेपणा मोजण्याचें साधन झालें होतें. पुष्कळ खर्चाचे, ज्यांत पुष्कळ यज्ञीय पशु मारले जात ज्यांची पुष्कळ लोक वाहवा करीत असे पुष्कळ यज्ञ करणारा श्रेष्ठ अशी कल्पना लोकांत रुढ झाली होती. यजमानाला यज्ञ करूं देणें अथवा न करूं देणें बहुतांशीं पुरोहिताच्या मर्जीवर अवलंबून असल्यामुळें यज्ञकरण्याची परवानगी मिळविण्यासाठीं त्याची फार खुशामत करावी लागे. पुरोहिताला यज्ञांत फार मोठा द्रव्यलाभ होत असल्यामुळें यज्ञाची परवानगी मिळण्यास सहसा अडचण पडत नसे. परंतु कधीं कधीं पुरोहित आणि यज्ञ करूं इच्छिणाऱ्या यजमानामध्यें वितुष्ट आलें तर यज्ञ करण्याची परवानगी मिळत नसे व यजमानाची मानखंडणा होई. 'दाशराज्ञ' युद्ध जिंकणाऱ्या, भारत वंशांतील प्रसिद्ध सुदासाच्या आयुष्यांत अशा प्रकारची घटना निर्माण झाल्याची कांहीशी कल्पना ऋचांतून येते. भारतांचे कुलपरंपरागत पुरोहित वसिष्ठ आणि तृत्सु यांच्याशीं सुदासाचें काहीं कारणावरून वाकडें आल्यामुळें त्यांनीं त्याच्यासाठीं यज्ञ करण्याचें नाकारलें. वसिष्ठांचा कट्टा शत्रू विश्वामित्राच्या साहाय्यानें सुदासानें अश्वमेध केला. विश्वामित्रानें आपल्या भृगु अनुयायाना सुदासाच्या अश्वमेधाच्या घोड्याचें सावधानतेनें रक्षण करण्याबद्दल आदेश

१ इन्द्रः समत्सु यजमानमार्यं प्रावद्विश्वेषु शतमूतिराजिषु स्वर्मीळ्हेष्वाजिषु॥ १-१३०-८

२. विश्वजिते धनजिते स्वर्जिते सत्राजिते नृजित उर्वराजिते।
अश्वजिते गोजिते अब्जिते भरेन्द्राय सोमं यजताय हर्यतम्। २-२१-१

३. उरुं यज्ञाय चक्रथुरु लोकं जनयन्ता सूर्यमुषासमग्निम्। ७-९९-४

दिल्याचें वर्णन तिसऱ्या मण्डळांतील विश्वामित्राच्या ऋचांतून आहे. विश्वामित्रांचें आणि वसिष्ठांचें वैर विकोपास गेलें. ह्या दोघांच्या भांडणांत सुदासाला कल्पनातीत त्रास झाला आणि अत्यंत अपमानकारक अटीवर वसिष्ठाशीं तडजोड करावी लागली. वसिष्ठ आणि तृत्सूनीं त्याला 'दाशराज्ञ' युद्ध जिंकण्यांत फार मोलाचें साहाय्य केलें त्याचें वर्णन ऋग्वेदाच्या सातव्या मण्डळांत संकलित केलेल्या वसिष्ठांच्या ऋचांतून आलें आहे. यज्ञ करणाऱ्या ऋत्विजांच्या शक्तीची वरील वर्णनावरून कांहींशी कल्पना येईल.

यज्ञ करणें मुख्यतः ऋत्विजांचे स्वाधीन असल्यामुळें त्यास यज्ञांत अक्षरशः अपरिमित द्रव्याचा लाभ होत असे. ऋग्वेदांत संकलित केलेल्या ऋचांत जशीं प्राथमिक आर्यांच्या विजिगिषेचीं वर्णनें आहेत तशीं त्यांच्या दानस्तुतीचीं वर्णनें प्राचुर्यानें आहेत. ह्या दान स्तुतीवरून प्राचीन आर्यांनीं आपल्या शत्रूंजवळून जिंकून आणलेल्या संपत्तींत त्यांच्या पुरोहितांचा फार मोठा वाटा असे असें दिसून येईल. त्याची कांहींशी कल्पना यावी म्हणून एका दानस्तुतीबद्दल माहिती थोडक्यांत देण्याचें ठरविलें आहे. पहिल्या मण्डळांतील १२६ वें सूक्त औषिजः कक्षीवानाचें आर्ष सूक्त आहे. औषिजः कक्षीवान् ऋग्वेदांतली फार प्रभावी व्यक्ति असून अनेक ऋचांतून त्याचें वर्णन आणि स्तुति आली आहे. तो त्रसदस्यूचा समकलीन व पुरोहित होता. त्याच्या नांवावर असणारें हें आर्षसूक्त त्यानेंच रचलें असें मानण्याचें कारण नाहीं. या सूक्तांत त्याला सिंधूच्या तीरावर राहणाऱ्या स्वनय राजाकडून मिळालेल्या दानाचें वर्णन आहे. त्यांत स्वनयाने हें दान कक्षीवानाला केलें असा कक्षीवानाच्या नांवाचा उल्लेख आहे. त्या स्तुतीचा थोडक्यांत मथितार्थ येणेंप्रमाणें: "सिंधूच्या तीरावर राहणाऱ्या भावयव्याचा पुत्र स्वनयानें पुष्कळ स्तुतीच्या इच्छेनें माझ्यासाठीं संपूर्ण धनप्रदानानें सहस्र सोमयाग केले. दक्षिणा स्वीकारण्याबद्दल फार मिनतवारी करणाऱ्या स्वनयाकडून शंभर सुवर्ण निष्क, शंभर घोडे आणि असुराच्या (असुराकडून जिंकलेल्या) शेंकडों गायी स्वीकारून कधींहि क्षय न पावणारी त्याची कीर्ति स्वर्गापावेतों पोहोचविली. दहा रथांतून स्वनयाने वधू होण्यासाठीं (वधूमन्तो) शामा स्त्रिया दिल्या; त्यांच्या बरोबर हजार आणि साठ गायीहि दिल्या. (षष्टिः सहस्रमनु-गव्यमागात्); यावरील सायणाचें भाष्य असें: "गव्य शब्दो गोसमूहवाची षष्टीः सहस्रमनु गव्यं षठयधिक सहस्रं गवां समूहो अनु आगात् आगतः" दहा रथांच्या समोर हजारों गायींचे कळप आणि त्यांच्या समोर चालणारे कक्षीवानाला मिळालेले चाळीस लाल घोडे होते. हें दान दिल्यानंतर वस्त्रयुक्त चौवीस गायी दिल्या." ह्याहि पेक्षां श्रेष्ठदान-स्तुती ऋचांतून अनेक आहेत. परंतु दानाच्या मोठेपणाची कल्पना येण्यास वरील वर्णन पुरेसें आहे.

ऋग्वेदांत संकलित केलेल्या ऋचांतून आणखी एक महत्त्वाची गोष्ट निदर्शनास येते तिचाहि उल्लेख येथें करावयास पाहिजे. शिवाजीनें महाराष्ट्र मुसलमानांच्या पारतंत्र्यांतून सोडवून आनंद वनभुवन स्थापन केल्यावर श्रीसमर्थांनीं 'उदंड जाहलें पाणी स्नान संध्या करावया' असें ध्येयपूर्तीचे आणि समाधानाचे उद्गार काढले. ऋचांतूनहि अशा प्रकारचे बरेच उद्गार आढळतात. 'अराजक माजविणारे आणि आमचा द्वेष करणारे शत्रू मरून स्मशानांत पडले आणि सर्वांकडून तुडविले जातात. त्यांच्या स्पर्शाने दूषित झालेली भूमि आणि आकाश आम्ही यज्ञाने शुद्ध करून घेतों (१-१३३-१).' अशा प्रकारच्या अनेक ऋचा आहेत. त्यांतून शत्रूंना मारून या यज्ञ करणाराची सत्ता प्रस्थापित केल्याबद्दल कृतकृत्यता निदर्शनास येते.

आर्यांचे देव मुळांत निसर्गांतील निरनिराळया शक्तींचीं प्रतीकें असून संघर्षाचे काळांत त्यांचीं स्वरूपें बदलून ते विजिगीषु होऊन आर्यांना युद्धांत जय मिळवून देणें हें त्यांचें प्रधान कार्य झालें. तसेंच मुळांतून साधें आणि श्रद्धामय असलेलें यज्ञाचें स्वरूप बदलून संघर्षाच्या काळांत यज्ञाचा उपयोग आर्यांच्या शत्रूविरुद्ध क्रोध आणि यज्ञासाठीं यज्ञ न करणाराचें सर्वस्व जिंकणें धर्म्य आणि कार्य्यच नव्हे तर परमस्तुत्य आहे अशा कल्पना प्रसृत करण्यासाठीं झाला. त्यामुळें आर्यांच्या संघर्षांना धार्मिक स्वरूप प्राप्त झालें व त्यामुळें शत्रूंना जिंकणें सोपें झालें. हें वरील विवेचनावरून दिसून येईल.

सिंधु संस्कृतींतील लोकांचे देव

आतांपावेतों आर्यांच्या देवांचा आणि त्यांच्या यज्ञ पद्धतीचा आपण विचार केला. आतां उत्खननांतून उपलब्ध झालेल्या पुराव्यावरून सिंधु संस्कृतींतील

लोकांच्या देवांचा आणि त्यांच्या पूजापद्धतीचा विचार करणें प्रस्तुत आहे.

मुद्रावरील मूर्ति

आर्य निसर्गांतील शक्तींच्या प्रतीकाचे पूजक असून मूर्तिपूजक नव्हते हें आपण पाहिलें. सिंधु उत्खननांत उपलब्ध झालेल्या खापराच्या मुद्रावरून सिंधु संस्कृतींतील लोक मूर्तिपूजक होते हें उघड दिसतें. मुद्रावर त्यांच्या देवांच्या आकृति आहेत. त्यांत स्त्री आणि पुरुष अशा दोन्ही प्रकारच्या देवांच्या प्रतिमा आहेत. दोन्ही प्रकारच्या देवता नग्न असून त्यांच्या डोक्यावर शिंगें आहेत. कांही देवांना एकापेक्षां जास्त शिरें आहेत. त्यांत तीन तोंडाची मूर्ति फार प्रसिद्ध आहे. तिच्यासंबंधीं साकल्यानें विचार पुढें करूं.

मुद्रांवर वृषभाच्या, नदीच्या, पिंपळासारख्या वृक्षाच्याहि प्रतिमा आहेत. त्यामुळें ह्या वस्तुहि पूज्य मानल्या जात असाव्या असें दिसतें. मुद्रावर तत्कालीन लोकांची चित्र लिपी आहे. त्यांत कदाचित् मुद्रावरील देवाचें नांव असणें शक्य आहे. परंतु ही लिपी अद्यापि वाचली गेली नाहीं त्यामुळें आपणांस इतर पुराव्यावरच अवलंबून राहावें लागतें.

लिंग आणि योनीच्या आकाराचे दगड

सिंधु लोकांच्या देवावर आणि त्यांच्या पूजापद्धतीवर प्रकाश टाकणारा अत्यंत महत्त्वाचा पुरावा उत्खननांत उपलब्ध झालेले लिंग आणि योनीच्या आकाराचे दगड होत. हे दगड इतके हुबेहूब लिंगासारखे आहेत कीं ते लिंगाचे प्रतीक आहेत याबद्दल अगदी शंका उरत नाहीं. लिंगाच्या प्रतिमा बहुधा दगडाच्या असल्या तरी क्वचित् इतर पदार्थाच्या असलेल्या आढळतात. ह्या प्रतिमांची यथार्थ कल्पना येण्यासाठीं सर जॉन मार्शलच्या 'मोहजोदारो ॲन्ड दी इन्डस सिव्हिलिझेशन' मधील प्लेटस XIII ३ व XIV २, ४ व ५ पाहणें अत्यंत अवश्यक आहे. हे दगड तेथील लोकांच्या पूज्य वस्तू होत्या असा खात्रीपूर्वक समज आहे. त्यावरून सिंधु संस्कृतींतील लोक लिंगपूजक होते असा निश्चित निष्कर्ष निघतो.

सिंधुउत्खननांत देवळें, देवांचे ओटे, देवांच्या मूर्ति अथवा मूर्तींचे भग्नावशेष यांपैकीं कांहीहि उपलब्ध झालें नाहीं. सिंधु संस्कृतींतील लोक मूर्तिपूजक असल्यास वरील गोष्टी अथवा त्यांचे अवशेष उत्खननांत सांपडणें अगदीं स्वाभाविक होतें. परंतु ते कां सांपडत नाहीत याचें कांहीं कारण दिसत नाहीं. कदाचित् ते लिंग आणि योनीच्याच प्रतीकाची पूजा करीत असावेत आणि देवांच्या मूर्तींची पूजा करीत नसावे. कदाचित् मूर्ति शाक्तपूजकांच्या मूर्तिप्रमाणें पूजेसाठीं तात्पुरत्या केल्या जात असून पूजेनंतर विसर्जन केल्या जात असाव्या, अथवा मूर्ति जगन्नाथाच्या मूर्तिप्रमाणें लाकडाच्या अथवा तत्सदृश इतर वस्तूंच्या केल्या जात असून त्यांत मौल्यवान दगडांची चिन्हें बसविलीं असावीं. लिंगपूजकांच्या पूजेचा हाहि मार्ग रूढ असणें शक्य आहे. कदाचित् मूर्ति मौल्यवान दगडांच्या केल्या जात असून त्या प्रमाणानें फार लहान असाव्यात. ह्या प्रतिमा पूजाऱ्याजवळ राहात असून त्यांचें रक्षण करणें पूजाऱ्यांची जबाबदारी असावी. त्यांच्यासाठीं पूजाऱ्यांच्या निवासस्थानाखेरीज स्वतंत्र अशीं देवळें अथवा ओटे बांधले जात नसावेत. ह्या मूर्ति गुप्त ठेवल्या जात असून त्यांचें दर्शन सामान्य लोकांना ठराविक प्रसंगीं होत असावें व त्याच प्रसंगीं मूर्तींच्या रथयात्रा वगैरे निघत असाव्यात. परंतु अद्यापि ह्या सर्व गोष्टीबद्दल व्हावा तितका पुरावा उपलब्ध झाला नाहीं. आर्य मूर्तिपूजक नसल्यामुळें मूर्ति, त्यांचे अस्तित्वांत असलेले विविध प्रकार, पूजा पद्धति, रथ—यात्रा इत्यादि सारखे उत्सव या सर्वांचें उगमस्थान प्राचीन आर्यपूर्व संस्कृति असावी हें निःसंशय; परंतु त्यांना जोडता येणारा पुरावा अद्यापि व्हावा तितक्या प्रमाणांत उपलब्ध झाला नाहीं. तथापि प्रचलित समाजांत फार प्राचीन काळापासून रूढ असलेल्या चालीरीतींकडे बारकाईनें पाहिल्यास त्यांचा उगम आर्यपूर्व संस्कृतींत आहे असें निश्चित अनुमान काढता येतें. त्याबद्दल विचार पुढें करूं.

आर्य आणि सिंधु संस्कृतींतील— लोकांच्या देव-कल्पनाच भिन्न

आर्य मूर्तिपूजक नव्हते. त्यांचे देव निसर्गांतील श्रेष्ठ शक्तींचे प्रतीक होते. निसर्गांतील श्रेष्ठ शक्ति पाहून त्या प्रत्येक शक्तीचें नियमन करणारी कोणी महान् देवता आहे अशी मुळांत त्यांची कल्पना आहे. उदाहरणार्थ, अग्नीची दाहक शक्ति पाहून त्या शक्तीची अग्नि नांवाची कोणी देवता आहे. तसेंच प्रत्यहीं

अनुक्रमणिका





उदयास येणारा व अस्तास जाणारा सूर्य, झंझावात, मेघ, सागराचें बल, वनस्पती आणि पशुपक्षी यांचें पोषण करणारी शक्ति इत्यादि व्यक्त होणाऱ्या निसर्गांतील महान् शक्तींचें नियमन करणाऱ्या वेगवेगळ्या देवता आहेत अशी आर्यांची देवाबद्दलची मूळ कल्पना. निसर्गांतील श्रेष्ठ शक्तींना ते देव मानीत. आर्य निसर्गांतील शक्तींचे पूजक होते.

आर्यांची देवांना प्रसन्न करण्याची पूजापद्धतीहि अगदीं वेगळी आणि स्वतंत्र आहे. देवांना अनुकूल करून घेण्यासाठीं, त्यांचा कोप होऊं नये म्हणून व इच्छित वस्तूंचा लाभ होण्यासाठीं ते त्यांच्या स्तुतीपर सूक्तें रचीत. त्यांना तृप्तकरण्यासाठीं आज्य द्रव्याचें, पुरोडाषाचें, हवनीय पशूंच्या मांस, वपा इत्यादींचें अग्नींत हवन करीत व त्यांच्या प्राशनार्थ सोम तयार करीत. या साध्या आणि श्रद्धायुक्त पूजा पद्धतीचे पुढें अत्यंत खर्चाच्या व गुंतागुंतीच्या यज्ञ पद्धतींत रूपांतर झालें.

ऋचांतील आर्यांच्या शत्रूंचे देव

आर्यांचे देव व त्यांची पूजापद्धति आर्यपूर्वांच्या देवांपेक्षां आणि पूजापद्धतीपेक्षां अगदीं भिन्न आहे हें दाखविण्यापूर्वी सिंधु-संस्कृतींतील लोकांच्या देवांचें ऋचांतील आर्यांच्या शत्रूंच्या देवाशीं ऐकात्म्य आहे व ते दोघेहि एकच आहेत हें दाखविणें प्रस्तुत आहे. सिंधु-संस्कृतींतील लोक आणि आर्यांचे ऋचांतील शत्रू याचें ऐकात्म्य दाखविणाऱ्या अनेक महत्त्वाच्या गोष्टींचा विचार करून ते एकच आहेत हें निश्चितपणें पाहिलें. त्यांच्या देव धर्माचा विचार करून ते एकच आहेत हें येथें दाखवावयाचें आहे.

सिंधु-संस्कृतींतील लोक लिंगपूजक होते हे तेतें उत्खनिती झालेल्या लिंगाच्या आकाराच्या पूजा वस्तुवरून स्पष्ट होतें. वेदांतील आर्यांचे शत्रूहि लिंगपूजक होते असें दाखवितां आल्यास त्यांच्या देवांतील व पर्यायानें त्यांच्यांतील ऐकात्म्य सिद्ध होईल.

शिश्नदेवाः

आर्यांच्या शत्रूंचीं तुच्छतादर्शक व उपहासात्मक जीं नांवें ऋचांतून आलीं आहेत त्यांत त्यांना 'शिश्नदेवाः' असेंहि संबोधिलें आहे. 'शिश्नदेवाः' हा शब्द इतका उघड आहे कीं त्याबद्दल वास्तविक वाद असूं नये. परंतु आर्यांचे शत्रू लिंगपूजक होते या ऐतिहासिक सत्याची माहिती नसल्यामुळें यास्कानें आणि सायणानें त्यांचा भलताच अर्थ केला आहे. त्याबद्दल जरा विस्तृत विचार करणें प्रस्तुत आहे. "शिश्नदेवाः' हा शब्द ज्या दोन ऋचांतून आला आहे त्या दोन्ही ऋचा खालीं उद्धृत केल्या आहेत. त्या पैकी ७-२१-५ ही पहिली ऋचा होय. तिचा अर्थ असा: "हे बलशाली इन्द्रा जादुविद्या जाणणारे (आमचे शत्रू) आपल्या नमनांनी व (जादु) विद्यांनीं आमचा नाश न करोत. शिश्नदेव आमच्या यज्ञावर मात न करोत. ह्या क्षुद्र जन्तूंचा नाश करण्यासाठीं इन्द्र सदैव उत्सुक असतो."

वरील ऋचेंतील आर्यांच्या शत्रूंच्या देवाचें आणि धर्माचें वर्णन उपहासात्मक आणि शत्रूनें केलेलें असलें तरी त्यांतून आर्यांच्या आणि त्यांच्या शत्रूंच्या देव आणि धर्म यांतील फरक चटकन ध्यानांत येतात. वरील ऋचेंत आर्यांचा देव इन्द्र व त्यांचा धर्म यज्ञ यांचा त्यांच्या शत्रूंचे देव शिश्न' आणि त्यांचे धर्म जादु यांचेशी तुलना करून आर्यांचे देव आणि धर्म त्यांच्या शत्रूंच्या देव आणि धर्मापेक्षां श्रेष्ठ असून ते त्यांना कधींहि हार जाणारे नव्हते हें दाखविलें आहे. या ऋचेंत आर्य आणि त्यांचे शत्रू यांच्यांतील दाखविलेले फरक म्हणजे आर्य इन्द्राचे पूजक होते आणि त्यांचे शत्रू लिंगपूजक होते, आर्यांचे धर्म यज्ञ होते आणि त्यांच्या शत्रूंचे धर्म जादु होते हें होय.

यास्कानें 'शिश्नदेवाः' याचें निरुक्त 'अब्रह्मचर्याः' असें दिलें आहे. सायणाने 'शिश्नदेवाः' याचा अर्थ 'शिश्नेन दीव्यन्ति क्रीडन्त इति शिश्नदेवाः । अब्रह्मचर्या इत्यर्थः ॥' असा दिला आहे.

सायणानें दिलेला 'देवाः' याचा अर्थ क्रीडा करणारे असा ऋचांतून अन्यत्र कोठेंहि नाही. 'देवाः' याचा सरळ अर्थ देव हा सोडून देऊन 'देवाः' म्हणजे क्रीडाकरणारे हा क्लिष्ट, दुर्बोध आणि ऋचेंतील अर्थास न जुळणारा अर्थ यास्कानें आणि सायणानें कां घेतला हें कळत नाही. शक्यता ही आहे कीं, यास्क आणि

४. न यातव इन्द्र जूजुवुर्नो न वन्दना शविष्ठ वेद्याभिः ।
स शर्धदर्यो विषुणस्य जन्तोर्मा शिश्नदेवा अपि गुर्ऋतं नः ॥ २१-७-५१





सायण यांच्या काळीं आर्यांचे शत्रू लिंगपूजक असतील याची कल्पना असणें शक्य नव्हतें म्हणून 'शिश्नदेवाः' याचा असा चमत्कारिक अर्थ केला असावा. 'शिश्नदेवाः' म्हणजे शिश्नानें क्रीडा करणारे असा जो अर्थ सायणानें दिला आहे तो संपूर्णतः निरर्थक आहे. त्यांतून 'अब्रह्मचारिणः' असा अर्थहि मुळींच निघत नाही. शिवाय ऋचानिर्मितीच्या काळीं 'अब्रह्मचर्य' दोष मानला जात होता कीं नाही हाहि प्रश्नच आहे. ऋचांच्या काळीं ब्रह्मचर्याला यास्क आणि सायणाच्या काळीं जी महती होती ती प्राप्त झालेली दिसत नाही व अब्रह्मचर्य मोठा दोष होता असेंहि म्हणतां येत नाहीं. निदान तसा कांहीं पुरावा ऋचांतून आढळत नाहीं. त्याच्या उलट वीर्यसिंचन करणें ही फार प्रौढीची गोष्ट असल्याचें ऋचांतून आढळून येतें. इन्द्राचें वर्णन करणाऱ्या नांवांपैकीं 'जारः कनीनां' असें वर्णन करणारें नांव ऋचांतून आढळतें. आर्यांचे शत्रू अब्रह्मचारी होते असाहि ऋचांतून कांही पुरावा नाही. या सर्वांपेक्षां महत्त्वाचें कारण असें आहे कीं वरील ऋचेंत आर्यांच्या आणि त्यांच्या शत्रूंच्या देवांची आणि पूजापद्धतीची तुलना केलेली आहे. त्यांत एका लोकांचे देव म्हणजे आर्यांचा देव इन्द्र व दुसऱ्या लोकांचे गुण म्हणजे आर्यांचे शत्रू अब्रह्मचारी होते यांत तुलना होणें शक्य नाहीं. इतकेंच नव्हे तर त्यांतून अर्थनिष्पत्तिहि होणार नाहीं. या सर्व कारणांसाठी 'शिश्नदेवाः' या शब्दाचा यास्कानें आणि सायणानें दिलेला अर्थ स्वीकारणें शक्य नाही. 'शिश्नदेवाः' याचा सरळ अर्थ शिश्नपूजक हाच घ्यावयास पाहिजे.

ऋचांतूनहि हाच अर्थ अभिप्रेत आहे हें ऋचा १०-९९-३[५] वरून स्पष्ट होईल. तिचा अर्थ असा "अस्खलित पदाघातानें शत्रूचें धन जिंकण्यासाठीं युद्धास जाणाऱ्या इन्द्रानें वेढा घातला व लिंगपूजकांना ठार मारून शंभर दरवाज्याच्या आंतील धन जिंकलें."

आर्यांनीं जी विजिगिषेचीं कृत्यें केलीं तीं त्याच्यासाठीं इन्द्राने केलीं असें ऋचांतून वर्णन आहे. त्याबद्दल विचार प्रस्तुत लेखकानें इतरत्र विस्तारानें केला आहे. वरील ऋचेंत इन्द्रानें जिंकलेलें धन प्राथमिक आर्यांनीं जिंकलें असें समजावयास पाहिजे. आर्यांनीं ज्यांचें धन जिंकून घेतलें त्या त्यांच्या शत्रूचें 'शतदुरस्य' म्हणजे शंभर दरवाजाच्या घरांत राहणारे असें वर्णन आहे. तटबंदीच्या शहरांत राहणाऱ्या आर्यांच्या पणीनामक शत्रूंचीं घरें शंभर दरवाजाचीं होतीं असें ऋचांतून वर्णन आहे. हरप्पा आणि मोहेंजोदारो येथें उत्खनित झालेलीं कांही घरें ह्या वर्णनास पात्र आहेत हें उत्खननांतील पुराव्यावरून दिसून येईल. उत्खननांत उपलब्ध झालेलीं कांहीं घरें खरोखरीच 'शतदुर्' आहेत. उत्खननांत उपलब्ध झालेलीं घरें आणि ऋचांतून वर्णन असलेलीं 'शतदुर्' घरें एकच होत हें प्रस्तुत लेखकानें इतरत्र दाखविलें आहे.

ज्या लोकांना ठार मारून धन जिंकलें त्यांचें वर्णन 'शिश्नदेवाः' म्हणजे लिंगपूजक असें केलें आहे. लिंगपूजकांना ठार मारून त्यांची शंभर दरवाजांच्या आंतील संपत्ति इन्द्रपूजकांनीं जिंकून नेली हें वरील ऋचेंत दाखवावयाचें आहे. शिश्नदेवांचा उल्लेख असलेल्या वरील दोन्ही स्तुतींत इन्द्राचे पूजक लिंगपूजकापेक्षां श्रेष्ठ हें दाखवावयाचें आहे. आर्यांचे शत्रू लिंगपूजक होते हें वरील दोन्ही ऋचांवरून निश्चित सिद्ध होतें. सिंधु संस्कृतींतील लोकहि लिंगपूजक होते हें वर आलेंच आहे. इतकेंच नव्हे तर त्यांच्या देवांचा आकार हुबेहुब शिश्नासारखा होता हें वर निर्देशिलेल्या 'प्लेटस्' वरून दिसून येईल.

लिंग पूजेचें मूळ

आर्यांचे देव प्राकृतिक शक्तींचें प्रतीक आहेत हें आपण पाहिलें. सिंधुसंस्कृतींतील लोक आणि आर्यांचे शत्रू दोघेहि एकच असून लिंगपूजक होते. त्यांचे देव अगदीं वेगळे होते इतकेंच नव्हे त्यांच्या देवांच्या कल्पनाच मुळीं परस्परापासून अत्यंत भिन्न आहेत.

मानवाला विश्वाचा विस्तार हा एक कुतूहलाचा प्रश्न होता, आहे आणि राहील. विश्वाचें कोडें सोडविण्याचा त्याचा प्रयत्न फार जुना आहे. आपल्या बुद्धीप्रमाणें तो विश्वाचें कोडें उलगडण्याचा व उत्तर शोधून काढण्याचा प्रयत्न करतो. कधीं कधीं आपण उत्तर शोधून काढलें

५. स वाजं यातापदुष्पदा यन्त्स्वर्षाता परि षदत्सनिष्यन् ।
अनर्वा यच्छतदुरस्य वेदो घ्नञ्छिश्नदेवाँ अभिवर्पसा भूत ॥ १०-९९-३





तें बरोबर आहे आणि त्यानें जगाच्या विस्ताराच्या कोडयाचा अचूक उलगडा होतो असें त्यास वाटतें. **'लिंगपूजा' हें असेंच प्राथमिक माणसाचें जगाचें कोडें सोडविण्याचें उत्तर आहे.** आपणाला दिसणाऱ्या विश्वाचा उगम कसा झाला ? त्याचा विस्तार कसा होतो ? ह्याचें उत्तर शोधून काढणाऱ्या प्राथमिक मनाला स्तिमित करणारी सर्वांत महत्त्वाची प्रजनन क्रिया दिसली. पाऊस येताच सस्य आणि तृणांचीं बीजें अंकुरित होतात, वाढतात आणि पुन्हां पहिल्यासारखेच दाणे निर्माण होतात. लहानशा बीजापासून मोठा वृक्ष होतो, फुलतो, फळतो आणि पुनः बीज निर्माण होतें. असें बीज निर्माण करीत करीत विश्वाच्या विस्ताराचें कार्य करीत करीत वृद्ध होतो आणि मरतो. गायींना वासरें होतात. सर्वांत मोठा चमत्कार म्हणजे त्याच्या सहचारिणीला अगदीं त्याच्या सारखेंच मूल होतें. तें वाढतें आणि त्याचींहि मुलें होतात. ह्या सर्वांचा अर्थ 'प्रजनन' हें जगाच्या विस्ताराचें कारण आहे. प्राणिसृष्टि जशी आईबापापासून निर्माण होते तसे या समस्त विश्वाचे कोणी आईबाप असले पाहिजेत आणि त्यांच्यापासून विश्व निर्माण झालें असावें अशी लिंगपूजेच्या मुळाशीं कल्पना आहे. ज्या क्रियेंतून यच्चावत् प्राणि मात्राची निर्मिति होते त्या मैथुनक्रियेला प्राथमिक मानव आजच्या समाजाप्रमाणें गर्ह्य मानीत नव्हता. तसेंच जननेंद्रियहि लपवून ठेवण्यासारखी घाणेरडी वस्तु आहे असें मानीत नव्हता. जगत् निर्माण करणाऱ्या जगताच्या पितरांची लिंग आणि योनीच्या स्वरूपांत पूजा करीत होता. अखिल भारतांत प्रचलित असलेल्या शैव आणि शाक्त धर्माच्या मुळाशीं हीच कल्पना आहे. महाशाक्त कविकुलगुरु कालिदासाच्या रम्य शब्दांत सांगावयाचें म्हणजे –

वागर्थमिवसंपृक्तौ वागर्थप्रतिपत्तये ।
जगतः पितरौ वन्दे पार्वतीपरमेश्वरौ ॥

–आर्यांच्या शत्रूंची पूजापद्धति बहुतांशीं फार प्राचीन शैव आणि शाक्तांच्या पूजापद्धतीसारखीच असावी.

वरील विवेचनावरून आर्य आणि त्यांचे शत्रू यांच्या देवांच्या कल्पनेंतील महत्त्वाचा फरक आढळून येतो तो असा : आर्यांचे देव निसर्गातील श्रेष्ठ शक्तीचे प्रतीक आहेत. निसर्गांतील श्रेष्ठ शक्ति पाहून त्यांच्याबद्दल भीति, आश्चर्य, आदर इत्यादि वाटल्यावरून ती कोणी श्रेष्ठ शक्ति आहे व तिला 'हवि' देऊन प्रसन्न करतां येतें ही कल्पना त्यांच्या देवांच्या आणि पूजापद्धतीच्या मुळाशीं आहे. त्यांच्या शत्रूंची देवाची कल्पना निसर्गांत आढळून येणाऱ्या श्रेष्ठ 'प्रजनन' क्रियेवर आधारीत आहे. हे दोन धर्मांचे उगम मानवाच्या अगदी वेगळया भावनांतून निर्माण झाले आहेत. त्यावरून ते निराळया भूमींत आणि भिन्न परिस्थितींत निर्माण झाले असावे असा तर्क केल्यास तो चुकीचा ठरणार नाहीं.

आर्यांच्या आणि त्यांच्या शत्रूंच्या देव आणि पूजा पद्धतीबद्दल इतका विस्तृत विचार करण्याचें कारण कांही विद्वानांना सिंधु-संस्कृतींतील लोक आर्यच असून त्यांची फक्त पूजा-पद्धति वेगळी आहे असें म्हटलें आहे. प्रस्तुत लेखांत आर्यांचे आणि त्यांच्या शत्रूंचे देव आणि पूजापद्धति अत्यंत भिन्न आहेत इतकेंच नव्हे तर त्यांचा उगमहि अगदीं वेगळया भावनांतून झाला आहे; तसेंच आर्यांचे ऋचांतून वर्णन असलेले शत्रू व सिंधु लोकांचे देव व पूजापद्धति एकच आहेत व ते दोघेहि एकच आहेत हें दाखविलें आहे.

प्रा. म. दा. साठे

' हिंदु-धर्म आणि चाली-रीती '

' येनास्य पितरो याता येन याताः पितामहाः ।
तेन यायात् सतां मार्गं तेनगच्छन्नदुष्यति ॥ '
मनु ४. १७८

(One should walk in the path of good men which their fathers and grand – fathers trod; by so doing one will come to no harm.)

सामान्य माणसें वरील दंडक मान्य करून वाडवडील जसें आचरण करीत आले त्याच मार्गानें जातात. कारण तसें न केल्यास कांहीं तरी अनपेक्षित संकट ओढवेल अशी त्यांची समजूत असते व अजूनहि आहे. आचार किंवा सदाचार ज्याला म्हणतात त्यासंबंधीं स्वतः विचार न करतां मोठ्या लोकांच्या आचरणावरूनच तो सामान्यतः ठरविण्यांत येतो.

प्राचीन काळीं सुद्धां विविध प्रदेशांत विविध चालीरीती होत्या हें धर्मसूत्रांवरून दिसून येतें. आपस्तंब धर्मसूत्रांत सांगितलें आहे कीं संशय उत्पन्न झाल्यास वृद्ध, अनुभवी, जितेंद्रिय, शिस्तीनें वागणारे, निर्लोभी, सरळमनाचे व अदांभिक अशा आर्यांच्या आचरणाकडे लक्ष देऊन वागावें.[१]

इतर चालीरीती

विशेषतः विवाहाच्या वेळच्या– स्त्रियांपासून व अन्य जातीयांपासून समजावून घ्याव्यात. गौतमानें आपल्या धर्मसूत्रांत (१. २०–२२) एक सामान्य नियम घालून दिला आहे तो असा कीं, श्रुतिप्रतिपादित नसलेल्या अशा कोणत्याहि चालीरीती मग त्या जाति, कुल, विशिष्ट प्रदेश इत्यादिकांतून आढळून येणाऱ्या असल्या तरी त्या अवश्य पाळाव्यात; मात्र त्या श्रुतिविरुद्ध नसल्या म्हणजे झालें. (देशजातिकुलधर्माश्च आम्नायैरविरुद्धाः प्रमाणम् ।) मतभेदाचे वेळीं राजानें किंवा सरकारी अधिकाऱ्यानें त्या त्या जातींच्या पुढाऱ्यांकडून चालीरीती समजावून घेऊन निर्णय द्यावा. मनुहि तेंच म्हणतो. पण बौधायनाला हें मान्य नाहीं. तो म्हणतो, भारताच्या दक्षिण आणि उत्तर भागांत अगदीं एकमेकांच्या परस्परविरुद्ध चालीरीती दिसून येतात. उदाहरणार्थ, दक्षिणेकडील देशांत उपनयन न झालेल्या मुलाबरोबर एकत्र भोजन, स्वस्त्रीबरोबर एका पात्रांत भोजन, शिळें खाणें, मातुलकन्यापरिणय किंवा आतेबहिणीशीं विवाह या रूढ चाली आहेत तर उत्तर भारतांत ऊर्णाविक्रय, सीधुपान, आयुधजीवन (profession of arms), आणि समुद्रयान (travel by sea) या चाली रूढ आहेत. हे देश सोडून इतर देशांत या चाली निषिद्ध असून त्या आचरल्यास पाप लागतें. गौतम म्हणतो कीं, स्मृतिविरुद्ध या गोष्टी असल्यानें त्यांचें आचरण शिष्टविरुद्धच मानलें पाहिजे मग लोक कांहींहि म्हणोत. (उभयं च नाद्रियेत शिष्टस्मृतिविरोधदर्शनात् । गौ. ध. सू. १. १. १९–२६)

आतां सदाचार कशाला म्हणावें याविषयीं मनु, याज्ञवल्क्य इत्यादिकांनीं घालून दिलेले नियम लोकांना माहित आहेत.[३] जे शब्दप्रमाण मानतात त्यांच्यासाठीं

---

१. आत्मवतामलोलुपानां सम्यग् विनीतानां वृद्धानामदांभिकानां सर्वजनपदेष्वेकान्तसमाहितं आर्याणां वृत्तसादृश्यं भजेत । आ. ध. सू. २. २. २९

२. अथ खलु उच्चावचा जनपदधर्माग्रामधर्माश्च तान् स्त्रीभ्यः सर्ववर्णेभ्यः धर्मशेषान् विवाहे प्रतीयात् । आ. ध. सू. १. ७. १–२

३. श्रुतिः स्मृतिः सदाचारः स्वस्य च प्रियमात्मनः ।
सम्यक् संकल्पजः कामः धर्ममूलमिदं स्मृतम् ॥ याज्ञवल्क्य १. ७
वेदोऽखिलो धर्ममूलं स्मृतिशीले च तद्विदाम् ।
आचारश्चैव साधूनामात्मनस्तुष्टिरेव च ॥ मनु १. ६
' श्रुतिस्मृति विहितोधर्मः तदलाभे शिष्टाचारः प्रमाणम् ' वसिष्ठ १. ४–७





हा खटाटोप ठीक आहे. हिंदुधर्म आणि त्यांच्या चालीरीती श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त आहेत असें मानलें जातें. आमच्या दैनंदिन व्यवहारांत व संकल्पांतहि 'श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त' असें म्हटलें जातें. या तिहींत जेव्हां विसंगति किंवा विरोध असेल तेव्हां काय करावें याबद्दलहि विचार झाला आहे. सर्वांत श्रुतीला प्रामाण्य त्याच्या खालोखाल स्मृति व नंतर पुराणें असा क्रम सांगितला आहे.[४] पुराणोक्त धर्म आणि जे केवळ नांवानें ब्राह्मण आहेत, आचरणानें नाहींत (द्विजबंधु) व स्त्रिया आणि शूद्र यासाठीं सांगितला आहे. त्यांना वेदोक्तधर्माचा अधिकार नाहीं. महाभारत व भागवत हे ग्रंथ व्यासमुनीनें दयाळु होऊन त्यांच्यासाठीं रचिले असें भागवतांत म्हटलें आहे.

स्त्रीशूद्रद्विजबंधूनां त्रयी न श्रुतिगोचरा ।
इति भारतमाख्यानं कृपया मुनिना कृतम् ॥
भागवत १.४.४५

तेनोक्तं सात्वनं तंत्रं यज् ज्ञात्वा मुक्तिभागभवेत् ।
यत्र स्त्रीशूद्रदासानां संस्कारो वैष्णवो मतः॥ –भागवत

तात्पर्य, वेदोक्तधर्म हा श्रेष्ठ असून पुराणोक्त धर्म त्या मानानें कनिष्ठ समजला जातो.

अतः स परमोधर्मो यो वेदादधिगम्यते ।
अवरः स तु विज्ञेयो यः पुराणादिषुस्मृतः ॥
परिभाषाप्रकाश पान २९

– ज्यांचा वेदांत विश्वास नाहीं अशा बौद्ध जैनांना 'पाखंडी' म्हटलें आहे. वेदांना इतिहास पुराणादिकांनीं अधिक समर्थ करावें, कारण अल्पज्ञ लोकांपासून वेदांना भय आहे. महाभारताच्या आदिपर्वांत २९३–२९४ खालील श्लोक याविषयीं आहे.

इतिहास पुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयेत् ।
बिभ्येत्यल्पश्रुताद्वेदो मामयं प्रहरिष्यति ॥ [५]

'customs and usages'

'चालीरीती' यांना इंग्रजींत customs and usages असें म्हणतां येईल. Conventions असाहि एक पर्याय शब्द आहे. प्राचीन ग्रंथांत शील, समय, आचार, सदाचार किंवा शिष्टाचार असे शब्द उपयोजिले आहेत. यांपैकीं समय हा शब्द इंग्रजींत ज्याला agreemant, usage किंवा Convention म्हणतात त्याअर्थीं आहे व आचार हा custom याअर्थीं आहे. Custom आणि usage यांत फरक आहे. एका महत्त्वाच्या निवाड्यांत हा फरक दाखविला आहे. Usage is sharply distinguished from Custom in that the Former need not possess the characteristics of antiquity, uniformity and notoriety that the latter must possess. A usage may be recent or it may be established by agreement among a certain class of persons such as traders or craftsman."

मराठी भाषेंत या दोन शब्दांना समानार्थक शब्द वेगवेगळे नसले तरी आचार, व्यवहार, चालीरीती, संकेत, रूढि, शास्त्राज्ञा, शिष्टाचार, परंपरा, कुलधर्म, इत्यादि अनेक शब्द असून त्यांत अर्थभिन्नता आहे.

एखाद्या राजानें दुसऱ्या देशावर स्वारी करून आपला अंमल जरी बसविला तरी त्यानें जित देशाच्या चालीरीती रूढि व संकेत कायम ठेवावेत, तेथील न्यायदान पद्धतींत ढवळाढवळ करूं नये असें कात्यायनानें म्हटलें आहे. (यस्य देशस्य यो धर्मः प्रवृत्तः सार्वकालिकः । श्रुतिस्मृत्यविरोधेन देशदृष्टः स उच्यते ॥ तस्माच्छास्त्रानुसारेण राजा कार्याणि साधयेत् । वाक्याभावे तु सर्वेषां देशदृष्टेन संनयेत् ॥ कात्यायन), असें जरी असलें तरी मेधातिथि म्हणतो कीं, राजानें एवढी खबरदारी मात्र घ्यावी कीं अशा चालीरीती वेदविरुद्ध नाहींत किंवा अनीतीला पोषक नाहींत. स्मृतिकार बृहस्पतीनें त्याकालचीं अशीं उदाहरणें दिलीं आहेत. तो म्हणतो, दक्षिण भारतांत ब्राह्मणांत मामेबहिणीशीं विवाह केलेला चालतो. तेथें सापिंड्य आड येत नाहीं [आश्चर्य असें कीं कै. म. म. कृष्णशास्त्री घुले

४. श्रुतिस्मृति पुराणानां विरोधो यत्र दृश्यते ।
पूर्वं पूर्वं बलीयः स्यादिति न्यायविदो विदुः ॥ संग्रह

५. One should strengthen the Veda by the study of इतिहास and पुराण and that the Veda fears the man whose Knowledge is insignificant 'this man will harm me' –History of धर्मशास्त्र Vol III M. M. Kane.





यांनीं आपल्या ' सापिंडय भास्कर ' ग्रंथांत या चालीला उचलून धरलें आहे ! सापिंडय शब्दांतील पिंड शब्दाचा विज्ञानेश्वरांनीं मिताक्षरेंत शरीराचा अवयव (part of the body) असा देहपर अर्थ दिलेला आहे तो बरोबर नसून म. म. घुलेशास्त्री त्याचा अर्थ श्राद्धांत पितरांना अर्पण करावयाच्या पिंडपरच आहे हें दाखवून मातामह, मातुल यांची सपिंडांत गणना होत नाहीं हें दाखवून दिलें आहे.] हिमालय आणि विंध्य यामधील प्रदेशांतील कारागीर आणि खालच्या जातीचे हिंदु गोमांस भक्षण करतात; पूर्वेकडील लोक ब्राह्मणसुद्धां मत्स्य भक्षण करतात आणि स्त्रिया व्यभिचार करतात. उत्तरेकडील स्त्रिया मद्यपान करतात आणि रजस्वला असतांना सुद्धां संभोग करतात. कांहीं देशांत विधवा भावजयीशीं विवाहाला मान्यता आहे आणि अशा कृत्याबद्दल त्यांना कोणतेंहि शासन नव्हतें. इतर प्रदेशांत मात्र अशा गोष्टी निषिद्ध मानल्या असून त्या करणाऱ्यांना दंड व प्रायश्चित्त दोन्हीहि असत.

इंग्रजांनीं हिंदुस्थान पादाक्रांत केल्यानंतर मुख्य काळजी ही घेतली कीं त्यांनीं देशांत प्रचलित असलेल्या चालीरीतींत हात घातला नाहीं. डलहौसीनें जेव्हां उलट दिशेनें प्रयत्न केला तेव्हां तो बंडाला कारणीभूत झाला. तेव्हां बंडानंतर व्हिक्टोरिया राणीकडे जेव्हां राज्यकारभार गेला तेव्हां जी घोषणा (Queen's Proclaimation) केली त्यांत लोकांच्या समाधानासाठीं जुन्या चालीरीती जशाच्या तशा चालूं राहतील असें एक कलम होतें. पुढें कांहीमध्यें हात घातला पण अत्यंत विचार करून व एतद्देशीय पुढाऱ्यांची मान्यता मिळविल्यावरच ! सतीची चाल बंद करणें, किंवा पुनर्विवाहाला मान्यता देणें, बालविवाहाची वयोमर्यादा वाढविणें, अस्पृश्यतेला आळा घालणें वगैरे गोष्टी ब्रिटिश अमदानींत झाल्या पण त्यांत अभिनिवेश नव्हता. तरी सुद्धां सनातन्यांनीं आमच्या धर्मावर घाला घातला अशी ओरड केलीच. आश्चर्य असें कीं, स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतर धर्मांत हात घालणारे अनेक कायदे होत आहेत पण ते पचले जात आहेत ! एकपत्नीत्वाचा कायदा, घटस्फोट, विवाहाची वयोमर्यादा, वारसापद्धतींत आमूलाग्रबदल, विवाहांत सैलपणा, (यांत सापिंड्याला, सगोत्राला, सप्रवराला, अनुलोम-प्रतिलोम विवाहाला सर्वांना संमति आहे.) एक तर परिस्थिति बदलली, लोकांचा शब्दप्रामाण्यावरचा विश्वास गेला, मानवताधर्माला अनुकूल वातावरण नवशिक्षणानें तयार केलें, इतर देशाशीं निकट संबंध आल्यानें आंतरदेशीय, भिन्नवर्णीय विवाह होऊं लागले व त्यांना समाजांत प्रतिष्ठाहि मिळूं लागली. त्याविरुद्ध बोलणें हें मागसलेपणाचें लक्षण समजलें जाऊं लागलें !

चालीरीतींत बदल

पापकल्पनेप्रमाणें चालीरीतींतहि नकळत बदल होत गेला आहे हें ऋग्वेदकालापासून तों आज प्रचलित असलेला भिन्न भिन्न देशांतील चालीरीतींचें सूक्ष्म अवलोकन केलें असतां लक्षांत येईल. प्रत्यक्ष बदल होत असतां मात्र तो समजत नाहीं. इंग्रज हिंदुस्थानांत आल्यानंतर तो बदल फार द्रुतगतीनें होत गेला. तत्पूर्वींहि मुसलमानी अमदानींत तो प्रत्येक गोष्टींत होत होताच. निजामाचें राज्य नुकतेंच भारतांत सामील झालें पण तेथील जमाना कांहीं वेगळाच होता व अजून आहे. तेथील वेष, चालीरीती, भाषा, सत्काराची तऱ्हा, खाणें-पिणें सर्वांत विविधता आहे.

प्रत्येक मानवसमूह आपल्या चालीरीती श्रेष्ठ मानतो इतकेंच नव्हे तर त्याला स्वतःच्या धर्माचा आधारहि देतो. वेगवेगळया स्मृतींत विचारांची भिन्नता दिसते. कित्येक वेळीं तर श्रुतिविरुद्धहि प्रतिपादन आढळतें. पुराणांत तर उलट सुलट विधानें आढळून येतात आणि मनुष्य गोंधळून जातो ! शिष्टांकडे पाहावें तर त्यांच्यांत तरी कोठें ऐकमत्य आहे ? मनुष्य जसजसा बुद्धिवादी होतो तसतसा तो स्वतःची बुद्धि चालवूं लागतो व प्रचलित धार्मिक व सामाजिक चालीरीतीविरुद्ध बंड पुकारतो. गेल्या शंभर वर्षांत राजा राममोहनराय, केशवसेन, डॉ. कर्वे, प्रि. आगरकर, डॉ. भांडारकर, न्यायमूर्ति रानडे, पंडिता रमाबाई, लाला लजपतराय वगैरे बंडखोर जन्माला आले ! त्यांनीं समाजांत क्रांति घडवून आणली. लोकमान्य टिळकांनीं राज्यक्रांतीचा पाया घातला तर महात्मा गांधींनीं त्यावर इमारत उभारली !

तात्पर्य, वेद, उपनिषदें, स्मृति आणि पुराणें व त्यानंतर आंग्ल विद्या विभूषितांचे परदेशी विचार हीं सर्व या बदलाला कारणीभूत आहेत. म्हणून वनपर्वांत थोडा फरक करून खालील श्लोक आढळतो –

अनुक्रमणिका





तर्कोऽप्रतिष्ठः श्रुतयो विभिन्ना
नैको मुनिर्यस्य मतं प्रमाणम् ।
धर्मस्य तत्त्वं निहितं गुहायां
महाजनो येन गतः सपन्थाः ॥
– वनपर्व ३१३-११७

जुनी पिढी नव्या पिढीला नाक मुरडते, नव्याला नांवें ठेवते पण त्या 'जुन्या' पिढीनें तत्पूर्वीच्या पिढीच्या मानानें तेंच केलेलें असतें हें ती विसरते! सून सासू झाल्यावर आपण स्वतः सून असतां वेळचे विचार सोयीनें विसरते! सध्यांच्या पिढीचे आचारविचार पाहिले असतां त्यांना धर्माचें अधिष्ठान नाहीं असें वाटतें. पण धर्माच्या सनातन कल्पनाच ज्यांना मान्य नाहींत त्यांना दोष देऊन तरी काय फायदा? तेव्हां वर आरंभीं जें म्हटलें आहे कीं 'येनास्य पितरो याता' वगैरे तें चालूं पिढीला लागू नाहीं. स्मृतींतून 'कलिवर्ज्य' व 'आपद्धर्म' अशीं प्रकरणें असतात. कलिवर्ज्यांत कमीतकमी ५५ बाबी तरी आहेत. त्या गोष्टी पूर्वीच्या युगांत धर्म्य समजल्या जात पण कालभेदानें व परिस्थितिभिन्नतेमुळें त्या कलींत वर्ज्य मानाव्या लागल्या हें कशाचें द्योतक आहे?

आणि म्हणून समाजाच्या नैतिक धारणेला जें जें पोषक असेल तें सर्व धर्म्यच समजलें पाहिजे. 'धारणात् धर्ममित्याहुः' अशी धर्मशब्दाची व्याख्या पूर्वसूरींनीं करून ठेवलीच आहे. समाजधारणेच्या विरुद्ध जें जें असेल त्याचा कटाक्षानें निषेध केला पाहिजे. हें सर्व मान्य; पण समाजधारणेला पोषक कोणतें यावरच रणें माजतात, तेव्हां काय करावें ही खरी समस्या आहे; आणि येथें ऋषिमुनींच्या शब्दावर विश्वास ठेवल्याशिवाय भागत नाहीं व मनाचें समाधानहि होत नाहीं. हे ऋषि-मुनि आधुनिक कालांत वसिष्ठ, विश्वामित्र, व्यास किंवा वाल्मीकि नसतील पण त्यांची जागा लोकमान्य टिळक, महात्मा गांधी, राजा राममोहनराय, कार्लमार्क्स, आंबेडकर किंवा गोळवलकर गुरुजी किंवा स्वातंत्र्यवीर सावरकर यांनीं घेतली आहे. या विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धांत–विज्ञान युगांत –शब्दप्रामाण्य मानीत नाहीं असें म्हणणारेहि न कळत कां होईना पण कोणाच्या तरी शब्दावर विश्वास ठेवतातच. त्यांत कोणाचा स्वार्थहि असतो! म. गांधींचा शब्द श्रुतिप्रामाण्याइतका प्रमाण मानणारे पंडित नेहरू व त्यांचे अनुयायी नाहींत कां? टिळक, गांधी, जयप्रकाश, गोळवलकर, लेनिन, कार्लमार्क्स, स्टॅलिन्, ॲनीबेझंट, कृष्णमूर्ति-कृष्णजी ह्यांचा शब्द प्रमाण मानणारे लोक आजहि नाहींत कां? मध्ययुगांत शंकराचार्य व इतर आचार्य प्रमाणभूत होते. तात्पर्य, मनुष्याच्या नैसर्गिक भावना लक्षांत घेतां हें क्षम्य आहे.

पूर्वीच्या शास्त्रकारांनीं – विशेषतः स्मृतिकारांनीं – अशा गोंधळलेल्या लोकांसाठीं सामान्य सिद्धांत घालून दिले हें आपण वर पाहिलेंच. हें करतांना त्यांनीं आपल्या भोंवतीं कसकसे बदल होत चालले आहेत यांचें सूक्ष्म अवलोकन केलें.

सर्व गोष्टी तर्कानें सिद्ध होत नाहींत. तर्क हा अप्रतिष्ठ आहे. मानवी बुद्धीचा पल्ला कांहीं विवक्षित मर्यादेपावेतोंच जातो म्हणून त्याला अदृष्टावर विश्वास ठेवावा लागतो. हा विश्वास केवळ अंध नसावा तर बुद्धीच्या निकषावर घासून पहावा. डॉ. रामभाऊ रानडे यांनीं 'औपनिषदिक तत्त्वज्ञान' या स्वतःच्या ग्रंथांत या सिद्धांताचा ऊहापोह केला आहे.[६] ज्याला आपण गूढतत्त्वज्ञान (Mysticism) म्हणतों तें खरें गूढ नाहीं. उच्च पातळीवरच्या बुद्धिवादानें त्यांतील गूढत्व नाहींसें होतें. आत्मप्रत्ययाच्या निकषावर तें तत्त्वज्ञान घासून पाहिलें पाहिजे.

हिंदुधर्मांत दैनंदिन व्यवहारांत–सकाळीं उठल्यापासून तों निजेपर्यंत किंवा जन्मापासून मरणांपर्यंत–आपल्या सर्व क्रिया धर्मावर अधिष्ठित आहेत अशी कल्पना आहे. त्यांत प्रधान कोणत्या व गौण कोणत्या, नीतीला पोषक कोणत्या व शरीरस्वास्थ्याला उपयोगी कोणत्या याचा विचार आपण करीत नाहीं. त्याचप्रमाणें परिवर्तनीय कोणत्या व अपरिवर्तनीय कोणत्या, त्याचप्रमाणें शाश्वतमूल्यें मुळाशीं असणाऱ्या चालीरीती कोणत्या, देशपरत्वें व परिस्थितिभेदामुळें परिवर्तनीय कोणत्या या सर्वांचा विचार केल्यास एका पिढीनें दुसऱ्या पिढीस नांवें ठेवण्याचें कारण नाहीं असें दिसून येईल व संस्कृतीवर घाला आला असें म्हणून नाक मुरडण्याचाहि प्रसंग येणार नाहीं! *

६. 'A constructive Survey of औपनिषदिक् philosophy'.

* या लेखाचा पहिला भाग म. म. काणे यांच्या 'History of धर्मशास्त्र vol, III' यावर आधारलेला आहे.

श्री. रा. ग. जाधव

मराठी राष्ट्रीय कविता व विनायक

कवि विनायक हे आधुनिक मराठी कवितेंतील राष्ट्रीय काव्याचे प्रवर्तक होत, असें सामान्यतः मानलें जातें. टीकाकारांनीहि याला सरळ सरळ संमति दिलेली आहे. परंतु विनायकांना हें प्रवर्तकत्व बहाल करतांना आवश्यक ठरावा असा राष्ट्रीय कवितेसंबंधीचा पूर्वविचार मराठींत झालेला नाहीं. म्हणूनच विनायकांच्या व सर्वसाधारण राष्ट्रीय म्हणून मानल्या जाणाऱ्या मराठी कवितेचें सम्यक् रसग्रहण होऊं शकत नाही. राष्ट्रीय कवितेकडे कोणत्या दृष्टीनें पाहावें हा प्रश्न तसाच लोंबकळत पडलेला आहे. विशेषतः विनायक हे आधुनिक मराठी कवितेच्या पंचप्रवर्तकांपैकीं एक आहेत, ही सर्वमान्य वस्तुस्थिति लक्षांत घेतां, हा प्रश्न खरोखरच महत्त्वाचा ठरावा.

या बाबतींत एक अतिशय अनुकूल गोष्ट अशी कीं विनायक हा वादग्रस्त कवि नाही. तो तसा कधींच नव्हता व पुढें कधीं तो वादाचा विषय होईल, असं मला तरी वाटत नाही. त्यांच्या लौकिक जीवनासंबंधीचा भडक व विपरित पुरावा हा समीक्षेच्या एका सनातन व व्यापक समस्येंत अंतर्भूत होत असल्यानें, त्याहि बाबतींत विनायकांत व्यवच्छेदक स्वरूपाची वादग्रस्तता येऊं शकत नाही. या संदर्भात पहिल्या मराठी कविपंचकांपैकीं तिघांची मला येथें आठवण होते : कवि हा सामाजिक स्थित्यंतराचा कारक, उपकारक कीं प्रेरक असा प्रश्न केशवसुतांच्या बाबतींत निर्माण झालेला आहे. मर्ढेकरांसारखा चिकित्सक समीक्षक आधुनिक काळांत बालकवि हा एकच एक नवीन कवि झाला, असें आग्रहानें म्हणत आहे. गोविंदाग्रजांच्या सर्वच साहित्याबद्दल प्रतिवर्षीं नवनवीन विचार मांडले जात आहेत. रेव्हरंड टिळक व विनायक हे दोनच कवि या वादंगसभांतून सहीसलामत सुटलेले दिसतात.

टीकाकारांना झुकांडी देणाऱ्या या दोन पंथप्रवर्तक कवींच्या कवितेंत लक्षणीय असें कांहीच नाही, असा मात्र याचा अर्थ नाही. असें असतें तर माडखोलकरांसारख्या धीट टीकाकारानें त्यांना आधुनिक कविपंचकांत स्थानहि दिलें नसतें. मात्र एवढें खरें कीं या दोन कवींच्या कवितेचें रसग्रहण ज्या मूलगामी समीक्षेच्या आधारें होणें जरूर आहे, ती मूलगामी समीक्षाच मराठींत उपलब्ध नाही.

मराठी समीक्षेंतील अंदाधुंदी

विनायकांच्या राष्ट्रीय म्हणून मानल्या गेलेल्या काव्यासंबंधीं प्रा. जोग, प्रा. भवानीशंकर पंडित, प्रा. मं. वि. राजाध्यक्ष व श्री. माडखोलकर यांनीं जें कांही नमूद करून ठेविलें आहे, तें साधारणतः समान सुराचें व एकाच नुराचें आहे. विनायकांचें पूर्वजप्रेम, परंपराप्रियता, देशाभिमान, धर्माभिमान, राष्ट्रीय वृत्तीची (National passion) आशा-निराशा, वगैरे गुणांची सर्वांनीच नोंद केलेली आहे. एवढेंच नव्हें तर, आधुनिक मराठी राष्ट्रीय कवितेची मुहूर्तमेढ विनायकांनीच रोविली, याबद्दलहि या टीकाकारांचें एकमत आहे. पण एवढेंच आणि इतकेंच ! याच्या पलीकडे जाऊन विनायकांच्या राष्ट्रीय कवितेचें प्रयोजन व प्रकृति यांचा तपशीलवार विचार मराठींत झालेला नाहीं. विनायकांवर हा अन्याय झाला याचीं कारणेंहि स्पष्ट आहेत : राष्ट्रीय काव्याचा राजकीय संदर्भ, राष्ट्रीय कवीची आंतरिक पार्श्वभूमि, राष्ट्रीय कवितेची

ज्ञाताज्ञात परंपरा, राष्ट्रीय कवितेचें सांस्कृतिक व कलात्मक मूल्य वगैरे मौलिक प्रश्न आमच्या टीकाकारांनीं टाळलेले आहेत. राष्ट्रीय कवितेचीं अशीं वस्तुनिष्ठ मूल्यें निश्चित झाल्याशिवाय कोणत्याहि राष्ट्रीय काव्याचें सम्यक् स्वरूप लक्षांत येणें कठीण आहे.

मराठींत अशी मौलिक समीक्षा नाहीं. हें सिद्ध करण्यास फारसा खटाटोप करण्याची गरज नाहीं. प्रा. जोगांनीं राष्ट्रीय कवितेचें स्वरूप सांगतांना, राष्ट्रीय शब्दाचा अर्थसंकोच करून, "आपल्या राष्ट्राचें पूर्ववैभव गाणारें, नवीन पराक्रमास प्रोत्साहन देणारें, पारतंत्र्याबद्दल खेद प्रदर्शित करून स्वातंत्र्यप्राप्तीच्या प्रयत्नांस प्रवृत्त करणारें," असें काव्य म्हणजे "राष्ट्रीय काव्य" असें म्हटलें आहे. पण या सर्व कसोट्या रामदासांच्या स्फुटरचनेस बरोबर लागू पडतात ही वस्तुस्थिति सोयिस्करपणें विसरून पुढे ते म्हणतात कीं, "राष्ट्रीय असणारें थोडें काव्य अर्वाचीन कालांत थोडें झालें."

माडखोलकरांनीं राष्ट्रीय काव्याचें गमक सांगतांना, 'एकंदर समाजाच्या राष्ट्रीय भावना उद्दीपित करणारी ती राष्ट्रीय कविता' असें म्हटलें आहे आणि केशवसुतांची 'तुतारी' व टिळकांची 'प्रियकर हिंदिस्तान' या कवितांनाहि 'राष्ट्रीय' ठरविलें आहे. शिवाय केशवसुतांची व त्यांच्या परंपरेंतील सामाजिक स्वरूपाची सर्वच कविता 'राष्ट्रीयच' होय असें आवर्जून सांगितलें आहे. या उलट प्रा. राजाध्यक्ष यांनी मराठींतील तथाकथित राष्ट्रीय काव्याचे हिंदी राष्ट्राच्या दृष्टीनें दुष्परिणाम झाले असें सांगून केशवसुतांची विशाल व दूर-दृष्टि या काव्यांत अपवादासारखी व म्हणून टीकास्पद झाल्याचें नमूद केलेलें आहे. आधुनिक मराठी कविता ही 'स्त्रीप्रेमी' असून 'देशप्रेमी' नाही, हा आक्षेप सांगून, त्या आक्षेपामागें लोकजागृतीच्या कोत्या कल्पना व काव्यविषयक अपसमज होते असें स्पष्टीकरण दिलेलें आहे. सावरकरांच्या कवितेचे संपादक, राष्ट्रीय कवितेच्या मागें जिवंत व स्वतंत्र राष्ट्राचे गुणधर्म उभे असतात, असें सांगतात व शाहिरांचे पोवाडे ही मराठींतील पहिली राष्ट्रीय कविता आहे, असें आग्रहानें प्रतिपादतात.

राष्ट्रीय कवितेच्या प्रकृतीचें असलें जुजबी व परस्परविरोधी वर्णन आज मराठी रसिकांपुढें ठेवण्यांत येतें आणि मग एखाद्या कवीवर राष्ट्रीय कवि म्हणून शिक्कामोर्तब करण्यांत येतें. रामदासापासून रामजोश्यापर्यंत व केशवसुतांपासून गोविंदाग्रजापर्यंत सर्वांनाच राष्ट्रीय कवीचा मान बहाल करण्यांत येतो.

समीक्षेंतील ही अंधाधुंदी आतां नष्ट होणें जरूरीचें आहे. विनायकांच्या व इतरांच्या ज्या कविता राष्ट्रीय म्हणून मानल्या गेलेल्या आहेत, त्यांचा व्यवस्थितप्रज्ञेनें विचार झाला पाहिजे. विचारांच्या या व्यवस्थितीमधूनच राष्ट्रीय कवितेचीं मूल्यें सापडूं शकतील. या मूल्यांच्या आधारेंच पुन्हां त्या कवितेचें रसात्मक व उद्बोधनात्मक स्वरूप ठरविणें शक्य होईल. अशा समीक्षेचा दुहेरी फायदा असा कीं त्यामुळें साहित्याचें मूल्यमापन यथायोग्य होईल व त्याचबरोबर समीक्षाशास्त्रहि समृद्ध होत जाईल.

विनायकांची कविता निबंधमालेनें घडविली !

माझ्या विवेचनांत म्हणूनच मी अशी दृष्टि ठेविली आहे. त्याचप्रमाणें योग्य अशा एकाहून अधिक टीकाप्रणालींचा मी उपयोग करून घेणार आहे. हेतु असा कीं राष्ट्रीय राष्ट्रीय म्हणून जो कांही कविताप्रकार आहे, त्यांचीं सर्वांगें स्पष्ट व्हावींत. मात्र राष्ट्रीय कवितेसंबंधीं एखादी निरपवाद विचारप्रणालि मांडावी असा माझा उद्देश नाहीं. परस्परांच्या विचारविनिमयानेंच अशी एखादी प्रणालि सिद्ध होऊं शकेल.

विनायकांच्या राष्ट्रीय म्हणून मानल्या गेलेल्या कवितांत विषयांची विविधता पुष्कळच आढळते. 'शिवराजदर्शन' व 'श्रीशिवगीतें' यासारखीं





ऐतिहासिक 'हतभागिनी, "प्रो. छत्र्यांचा केसरी' यासारखीं रूपकात्मक, 'खरें क्षत्रियब्रीद', 'प्रजा-हृदय हेंच राजपद', 'कष्टाकुल राजपद' यासारखीं राजनीतिपर; 'महाराष्ट्रलक्ष्मी', 'यापुढे', 'दसरा', 'कवि आणि पोपट' यासारखीं विधानात्मक; 'दोन मार्ग' यासारखीं प्रतिपादनात्मक काव्यें त्यांच्या संग्रहांत आढळतात. याशिवाय प्रासंगिक स्फुटरचनेंतहि विषयांची अनेकविधता आढळते. या साऱ्या काव्यसंभाराकडे पाहिलें कीं विनायकांच्या राष्ट्रीय कवितेची जातकुळी कोणती याचा सहज उलगडा व्हावा : केशवसुतांच्या क्रांतिकारक कवितेनें आगरकरांच्या 'सुधारका'ची आठवण करून द्यावी, तद्वतच् विनायकांच्या राष्ट्रीय काव्यानें चिपळूणकरांच्या 'निबंधमाले'ची आठवण व्हावी. विनायकांचा 'निबंधमाले'चा व्यासंग किती होता, याबद्दलचा पुरावा त्यांच्या उपलब्ध चरित्रांत फारसा मिळत नाही. परंतु पुराव्याचा असा आग्रह फारसा समंजस ठरणार नाही. शेतांत अंकुरणाऱ्या पिकावर सूर्यप्रकाशाचा परिणाम होणारच; त्यासाठीं पुराव्याची गरज काय ? तीच स्थिति याबाबतींतहि मानावी असें मला वाटतें. कारण एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरीअखेरीस निबंधमाला न वाचणारा सज्ञान मराठी माणूस व विशेषतः साहित्यिक सापडणें कठीण होतें. महाराष्ट्रांतील राष्ट्रवादाचा पाया निबंधमालेनेंच घातला याबद्दल फारसा वाद आतां राहिलेला नाही. टिळक, परांजपे, खाडिलकर, केळकर या सर्व नेत्यांवर निबंधमालेचा असलेला पगडा स्पष्ट होता. निबंधमालेचे पडसाद अगदीं आजतागायत महाराष्ट्रांत उठत आहेत. माझ्या दृष्टीनें तरी विनायकांची राष्ट्रीय कविता ही निबंधमालेनें घडविली :

—या विधानाचा अर्थ थोडा स्पष्ट केला पाहिजे. निबंधमालेनें राष्ट्रीयत्वाचीं नवीं त्रिविध मूल्यें प्रसृत केलीं. तीं मूल्यें म्हणजे 'स्वदेश', 'स्वधर्म' व 'स्वभाषा' हीं होत. या मूल्यांना त्यांनीं इतिहासाचें, परंपरेचें प्रखर अधिष्ठान मिळवून दिलें व मराठी मनामनांत सामाजिक अस्मितेचा पाया घातला. जिजाबाईनें ज्या हेतूनें बालशिवाजीला रामायण व महाभारत ऐकविलें, त्याच हेतूनें चिपळूणकरांनीं महाराष्ट्राला त्याचें पूर्ववैभव दाखविलें. महाराष्ट्राची व हिंदभूची प्राचीन महानता त्यांनीं निबंधमालेंतून पटवून दिली. यासाठी आमचा देश, आमचा धर्म, आमची राजनीति, आमची समाजव्यवस्था, आमची भाषा या सर्व गोष्टी सर्वश्रेष्ठ होत्या व आहेत असें त्यांनीं अट्टाहासानें व आक्रमक वृत्तीनें प्रतिपादन केलें आणि आमची परवशता हा कालगतीचा विचित्र नमुना आहे, असें दैववादी विश्लेषण केलें.

निबंधमालेच्या याच अहंमन्य, आक्रमक पण दैववादी विचारांचा परिणाम विनायकांवर झाला असावा. कारण त्यांच्या राष्ट्रीय कवितेंत जें आहे, तें सर्व निबंधमालेंत आहे आणि निबंधमालेहून वेगळें असें त्यांच्या कवितेंत शोधूनहि सांपडणार नाही. परवशतेच्या मुळाशीं आमचे कांही अंगभूत दोष असूं शकतील ही गोष्ट चिपळूणकर-विनायकांना मान्यच नाही. कारण राष्ट्रीय दृष्टीनें ही कबुली विसंवादी ठरण्याची भीति असते. आमच्या कांही दोषांचा उल्लेख दोघांनींहि केला आहे; नाही असें नाही. पण हे दोष म्हणजे भारतीय समाजाचें व्यवच्छेदक दोषदर्शन नव्हे. द्रोहवृत्ति, दुही, स्वार्थपरायणता या दोषांना स्थलकालसमाजनिरपेक्ष अभिप्राय असूं शकतात. म्हणूनच असल्या फुटकळ व भारतीय समाजाच्या दृष्टीनें साभिप्राय-शून्य अशा दोषांचीं त्रुटित वर्णनें हीं चिपळूणकर-विनायकांच्या साहित्यांत ठिगळवजा वाटतात. आगरकर-केशवसुतांच्या साहित्यांतील 'जुनें जाऊं द्या मरणालागुनी' असला जिवंत आवेश व अभिप्राय त्या दोघांत आढळतच नाही.





आगरकर व केशवसुत आणि चिपळूणकर व विनायक या जोड्यांची सांगड मी घातली खरी, पण या ठिकाणीं एक महत्त्वाचा खुलासा करावयास हवा: तो असा कीं, केशवसुतांची कविता ही आगरकरांच्या क्रांतिवादी गद्याचें पद्यमय रूपांतर नव्हे. गद्यवाङ्मय हें तर्कशुद्ध असावें लागतें व त्याला प्रतिभेची आवश्यकता असली, तरी प्रतिभेचें जीवनदर्शी उड्डाण तें घेऊं शकत नाही. तर्कानें विचारांची कक्षा बंदिस्त केली जाते. पुष्कळदां त्यांतील द्रष्टेपणा, क्रांतदर्शित्व यामुळें खची केलें जातें. पद्याला तर्काचें, बुद्धीचें असलें कोणतेंच बंधन ग्रासूं शकत नाही. प्रतिभेची क्रांतदर्शी झेप घ्यावयास तें सदा मुक्त असतें. शिवाय Intuition म्हणून जो कांही प्रकार आहे, तो पद्यांत सनदशीर मानला जातो. त्याची ग्राह्यता निर्विवाद ठरते. केशवसुतांच्या कवितेनें पद्याच्या या अंगभूत गुणवैशिष्ट्यांचा समुचित उपयोग करून, विचाराची फार मोठी झेप घेतलेली आहे. ही झेप पुष्कळदां आगरकरांच्या वैचारिक कक्षेला भेदून पारहि गेलेली आहे. आणि म्हणूनच केशवसुतांचे क्रांतिकारक विचार हे केवळ अनुकृति–स्वरूपाचे नाहीत.

दुर्दैवानें विनायकांना मात्र निबंधमालेच्या पैलतीरीं उड्डाण करतांच आलें नाही. त्यांची राष्ट्रीय कविता म्हणूनच निबंधमालेची पद्यमय प्रतिकृति ठरली.

विनायकांची राष्ट्रीय कविता व निबंधमाला या दोहोंतील समान तपशीलांचा निर्देश विस्तारभयास्तव करीत नाहीं. कारण तो इतका स्पष्ट आहे कीं जिज्ञासूंना तो सहज शोधून काढतां येईल. ‘पुनरुज्जीवन’, ‘कालगति’, ‘गाळांतील गाय’, ‘बंदिस्त केसरी’ व ‘गोब्राह्मणप्रतिपालक शिवाजी’ हें कांहीं अर्थपूर्ण शब्द इथें उद्धृत करतो. हे शब्द विनायक व चिपळूणकर यांच्या साहित्यांत आढळतील. या प्रत्येक शब्दामागें एकेक जीवनदृष्टि आहे व ती जीवनदृष्टि या दोन साहित्यिकांत सामान्य आहे.

स्खलनपूर्ण जीवन विसरण्याची धडपड

विनायकाच्या उपलब्ध चरित्रावरून त्यांच्या राष्ट्रीय कवितेचें प्रयोजन सांपडूं शकतें काय असा विचार मोठा मनोरंजक व उद्बोधक ठरेल. या संदर्भांत मला दोन पत्रें उद्धृत कराविशीं वाटतात. यांतील एक पत्र खुद्द विनायकांनींच ‘दत्त’ कवींना लिहिलें आहे व दुसरें पत्र श्री. शंकर श्रीकृष्ण देव यांचें आहे. पैंकी पहिल्या पत्रांत विनायक लिहितात: “ माझें चरित्र इतकें विचित्र आहे कीं तें कोणी ऐकूं नये. ऐकल्यास तो माझी कविता वाचणारच नाहीं.” यावरून विनायक हे सामाजिक–दृष्ट्या निषिद्ध जीवन जगत होते, ही गोष्ट स्पष्ट होते. एवढेंच नव्हें तर आपलें लौकिक चारित्र्य कसेंहि असो, आपली कविता मात्र लोकमान्य असली पाहिजे असा त्यांचा कटाक्ष असावा. लोकापवादापासून आपली कविता दूर राहावी, असा त्यांचा प्रयत्न असावा.

असाच एक लक्षणीय उल्लेख श्री. शंकर श्रीकृष्ण देव यांच्या पत्रांत आढळतो: या पत्रांत देव म्हणतात, “ बाबुरावांची एखादी देशभक्तीची सुंदर कविता पाहून मी त्यांना म्हणे, ‘कवीचें मन आणि तो करतो ती कविता यांचा कांहीच संबंध नसतो काय ?” श्री. शंकरराव देव हे विनायकांचे परमस्नेही होते. विनायकांचें जीवन त्यांनीं जवळून पाहिलें होतें. अशा या माणसाचे वरील उद्गार म्हणूनच चिंतनीय आहेत. कवितेंत दिसणारी देशभक्ति कविचरित्रांत, कविमनांत देवांना आढळली नाही. म्हणजे असें कीं खरें कविमन त्या देशभक्तिपर कवितेंत येऊंच शकलें नाही. त्या कविमनाला कुठल्यातरी बंदिस्त कोठडीत डांबण्यांत आलें असावें. खुद्द कवीनेंच आपल्या मनाची व कवितेची ताटातूट केली असावी.

वरील दोन्ही पत्रांतील सूचक आशयावरून मला असें वाटतें कीं, विनायकांच्या राष्ट्रीय कवितेमागें त्यांची आत्मविस्मृतीची धडपड असावी. या आत्मविस्मृतीला पोषक असा राष्ट्रीय कवितेचा वस्तुनिष्ठ प्रकार त्यांनीं अंगीकृत केला. राष्ट्रीय कवितेंत कवि आपल्या मनाची व कवितेची ताटातूट करूं शकतो, ती केवळ याच वस्तुनिष्ठच्या बळावर! आपलें चरित्र व चारित्र्य त्याला, आत्मनिरपेक्ष अशा राष्ट्रीय कवितेच्या माध्यमांतून छपवितां येतें. आत्माविष्काराला व अंतर्मुखतेला राष्ट्रीय कवितेचा प्रकार विरोधीच आहे. विनायकांच्या सर्व काव्यसंभारांत आत्मदर्शी कविता एकदोनच आहेत ही वस्तुस्थितीहि या संदर्भांत विचारांत घेण्यासारखी आहे. स्वतःच्या निषिद्ध व्यक्तिमत्त्वाला विसरण्यासाठींच राष्ट्रीय कवितेचें साधन विनायकांनीं जीवनभर केलें असावें. यांत त्यांच्या डागळलेल्या अंतर्मनाला एक प्रकारचें पतितपरावर्तनाचें समाधानहि लाभलें असेल. त्यांच्या राष्ट्रीय कवितेनें त्यांच्या सदोष जीवनाला एक प्रकारचा Artistic Justice दिला असेल. प्रायश्चित्ताचें मोकळेंपणहि यांतूनच सिद्ध झालें असेल. अनुतापाच्या आसवांनींच त्यांच्या राष्ट्रीय कवितेंतील नैराश्य रेखाटलें असेल. व्यक्तिगत जीवनांतील अपरिहार्य स्खलनशीलताच त्यांना राष्ट्रीय अवनतींत दिसली असेल. हातून घडलेल्या चारित्र्यात्मक प्रमादांना धुवून काढण्याचें एक मौलिक साधन म्हणूनच त्यांनीं राष्ट्रीय कविता लिहिली असेल. मानसशास्त्रदृष्ट्याहि हें असें घडणें शक्य होतें. म्हणूनच मला वाटतें कीं, विनायकांच्या राष्ट्रीय कवितेमागें स्वतःचें स्खलनपूर्ण जीवन विसरण्याची त्यांची धडपड उभी असावी. श्री. देव यांना त्यांच्या देशभक्तीपर कवितेंत व त्यांच्या मनोवृत्तींत जो अंतर्विरोध जाणवला, त्याचें हें असें स्पष्टीकरण देतां येणें शक्य आहे.

याच संदर्भात आणखी एक गोष्ट मला मुद्दाम निदर्शनास आणावयाची आहे : ती म्हणजे विनायकांच्या सर्वच कवितेमागील ‘ बोधवाद ’ ही होय. १९०५ सालीं गोपाळराव देवधरांना लिहिलेल्या पत्रांत ते म्हणतात : “ आजच्या लोकस्थितीस कांहीं विशेष बोध काव्यद्वारां व्हावयास पाहिजे, असें मी समजतों. ” आणि याच हेतूनें विनायकांनीं कांहीं ऐतिहासिक उपाख्यानें लिहिलीं. बोधवादाचा हा डिंडिम जो प्रकटपणें त्यांनीं वाजविला आहे, त्यामागेंदेखील विनायकांची प्रमादप्रक्षाळणाचि भूमिका असावी, अशी मला खात्री वाटते. लक्षणेनें असें म्हणतां येईल की, आपल्या काव्यद्वारां लोकांना बोध करण्यापेक्षां स्वतःलाच तो बोध करण्याची त्यांची धडपड असावी. त्यांच्या ऐतिहासिक उपाख्यानांत स्त्रीरत्नांचाच भरणा आहे. ही वस्तुस्थितीदेखील मोठी अर्थपूर्ण वाटावी. प्रि. वासुदेवराव पटवर्धन यांनीं याबाबत आपली शंका अगोदरच नमूद करून ठेविली आहे. बोधवादाच्या सर्वंकष प्रेरणा कांय आहेत. याचा तपशीलवार विचार करण्याचें हें स्थळ नव्हें, परंतु बोधवादाच्या बुडाशीं कवीच्या चरित्राचा विरोधी संबंध असणें मानसशास्त्रदृष्ट्या सुसंगत आहे. म्हणूनच विनायकांच्या राष्ट्रबोधी कवितेमागें त्यांचें निषिद्ध व्यक्तिमत्त्व प्रेरक म्हणून उभें असावें असें वाटतें.

राष्ट्रीय कवितेचा मूल्यदृष्ट्या विचार

मूल्यदृष्ट्या राष्ट्रीय कवितेचा विचार हा नेहमीं दोन संदर्भांत करावा लागतो : प्रथमतः राष्ट्रीय कवितेचें सांस्कृतिक मूल्य ठरवावें लागतें व नंतर तिचें वाङ्मयीन् मूल्य निश्चित करावें लागतें.

राष्ट्रीय म्हणून मानल्या गेलेल्या कवितेची निर्मिति संस्कृतीच्या विशिष्ट अवस्थेंतच होऊं शकते. आणि संस्कृतीचें (अर्थात् जिवंत संस्कृतीचें—) स्वरूप मूलतः परिवर्तनशील असल्यानें राष्ट्रीय कवितादेखील स्थिर (Static) न राहतां उत्क्रांत

होत जाते. राष्ट्रीय कविता म्हणूनच एक प्रकारचें प्राथमिक सांस्कृतिक परावलंबन ःपत्करतें. आणि हें परावलंबनहि अपरिहार्य असतें. या परावलंबनामुळेंच राष्ट्रीय कवितेचें प्रयोजन व प्रकृति यांत मूलभूत उणीव (Weakness) निर्माण होते. संस्कृतीच्या सातत्याचें व वाङ्मयीन् परंपरेचें ती अविभाज्य अंग होऊं शकत नाही. म्हणूनच वाङ्मयीन् कालखंडांत सदासर्वदा तिची उपस्थिति असेलच असें सांगतां येत नाही. तिचें अस्तित्वच कालसापेक्ष असतें. संस्कृतीच्या वाहत्या गतिमान प्रवाहांत ती इतकी बदलत जाते कीं तिचें राष्ट्रीय स्वरूपच मुळीं नष्ट पावतें व तिला नवें सांस्कृतिक नामामिधान प्राप्त होतें.

या दृष्टीनें पाहतां असें लक्षांत येतें कीं, १९२० पर्यंत मराठी राष्ट्रीय कविता ही निबंधमालेनें घडविली. तिचें स्वरूप मूलतः पुनरुज्जीवनवादी (Revivalist) होतें. १९२० नंतर तिचें राष्ट्रीयत्व पुरोगामी क्रांतिवादांत रूपांतरित झालें. कुसुमाग्रज व त्यांचा 'अग्निसंप्रदाय' यांची कविता या नवीन क्रांतिमूल्यानें झळाळून गेली. स्वातंत्र्योत्तर कालांत तीच कविता विश्वाश्लेषी मानवतावादी मूल्यांनीं भारावून गेली. मूळच्या राष्ट्रीय कवितेचा हा लक्षणीय परिणतिक्रम महत्त्वाचा वाटावा. आजच्या मानवतावादी कवितेंत राष्ट्रवादाची पुसटती खूणदेखील राहिलेली नाही.

महाराष्ट्राच्या आजच्या विशिष्ट राजकीय संघर्षांत अमर शेखांसारखे कवि 'महाराष्ट्रीय' वृत्तीनें काव्य लिहीत आहेत. पण त्यांची कविता ही राष्ट्रीय नसून वर्गविग्रहाची कविता आहे, असें श्री. प्र. के. अत्रे म्हणतात. याचें कारणहि उघड आहे. राष्ट्रवाद हा आज कालच्युत (Obsolete) ठरलेला आहे. आजच्या संस्कृतींत राष्ट्रीय कवितेला स्थानच उरलेलें नाही. राष्ट्रीय कवितेच्या या परिवर्तनशील प्रकृतीमुळेंच तिच्यांत शाश्वत सांस्कृतिक मूल्यांचा अभाव आढळतो.

मराठी राष्ट्रीय कवितेचें आणखी एक वैशिष्ट्य-असें कीं ती कविता पारतंत्र्याच्या काळांतच जन्मली व विकास पावली. रामदासांची स्फुटरचना ही मध्ययुगीन पारतंत्र्याच्या काळांतच लिहिली गेली. आधुनिक मराठी राष्ट्रीय कविता ही देखील इंग्रजी अमदानींतच निर्माण झाली. यामुळें मराठी राष्ट्रीय कवितेला एक प्रकारचें एकांगी व Negative स्वरूप अपरिहार्यपणें प्राप्त झालें. महाराष्ट्राच्या स्वातंत्र्यकालांत मराठी कविता परमार्थ-प्रवण होती आणि शाहिरांचे पोवाडे सोडल्यास मराठींत Positive राष्ट्रीय कविता निर्माणच झाली नाहीं. यामुळेंच मराठींत किपलिंग व स्कॉट निर्माण झाले नाहींत. 'Breathes there the man with soul so dead' असली ओजस्वी रचना मराठींत दुर्लभ ठरली.

विनायकांच्या राष्ट्रीय कवितेंत हाच अपूर्णपणा जाणवतो. त्यांच्या राष्ट्रीय कवितेंत महाराष्ट्राचें 'दिव्यपूर्व' आहे, पण ते देखील संपूर्ण नाहीं. निबंधमालेंत ज्याप्रमाणें इतिहास हा वक्र झालेला आहे, तसाच तो विनायकांच्या कवितेंतहि वक्र होऊन आलेला आहे. त्यांच्या धर्मदृष्टीलाहि म्हणूनच कालोचित चोखंदळपणा लाभलेला नाहीं. तत्कालीन परवशतेचीं जीं शल्यें होतीं, तीं सर्वांगांनीं स्पष्ट झालेलीं नाहींत. शिवाय त्यांच्या कवितेंत राष्ट्रीयत्वाचा Positive भाग जवळजवळ नसल्यासारखाच आहे. यामुळें विनायकांची कविता पूर्ण ऐतिहासिकहि नाहीं व पूर्ण राष्ट्रीयहि नाहीं.

आजचा काळ राष्ट्रीय पुनर्रचनेचा आहे. पण हें राष्ट्रीय पुनरुत्थान राष्ट्रीय भूमिकेवरून भारतीय साहित्यांत आलेलें नाहीं. राष्ट्रीयत्वाचें मूल्यच मुळीं विशाल मानवतावादानें शबल झालेलें आहे. म्हणूनच आजच्या विधायक राष्ट्ररचनेच्या काळांत प्रतिभेला राष्ट्रीयत्वाचें आवाहनच पोहोचूं शकत नाहीं.

अनुक्रमणिका





राष्ट्रीय काव्यप्रकार हा –
शुद्ध काव्यप्रकार नव्हे !

वाङ्मयीन् मूल्यांच्या दृष्टीनेंहि राष्ट्रीय कवितेचा अधिक सखोल विचार झाला पाहिजे. राष्ट्रीय काव्यप्रकार हा शुद्ध काव्यप्रकार नव्हें; कारण तो सहेतुकतेनें बाधित झालेला असतो. बोधवादी मूल्यानें मर्यादित झालेला असतो. एक प्रकारचें सांस्कृतिक परावलंबन हा राष्ट्रीय काव्यप्रकार आपण होऊन पत्करतो. म्हणूनच राष्ट्रीय कवितेंत कलात्मक मूल्य नेहमींच दुय्यम ठरतें.

राष्ट्रीय कवितेचें प्रमुख आधारभूत वास्तव म्हणजे इतिहास ! इतिहासाच्या दुधानेंच राष्ट्रीय कविता बाळसें धरते. इतिहासाच्या या अग्रहक्कामुळें राष्ट्रीय कवितेचें कलात्मक स्वरूप निश्चित केलें जातें : ऐतिहासिक वास्तवाचें दुहेरी वैशिष्ट्य असें कीं, त्याचा तपशील हा अशाश्वत असतो व सामान्यत: तो सर्वांना परिचितहि असतो. तपशीलाच्या या अनक्षरतेमुळें राष्ट्रीय कविता आशयदृष्ट्या कधींच अक्षय ठरूं शकत नाही व तिला आशयदृष्ट्या उत्तुंग उंचीहि लाभूं शकत नाही. इतिहास हा सामान्यतः परिचितहि असतो. आणि म्हणून त्याची ‘ अतिपरिचयात् अवज्ञा ’ होण्याची शक्यता असते. ही अवज्ञा टाळण्यासाठी राष्ट्रीय कविता कांही कलात्मक क्लृप्ति शोधून काढते व या परिचयरूक्ष इतिहासाला अपूर्वता, नावीन्य आणते. रूपकात्मक व कथात्मक राष्ट्रीय कविता म्हणजे अशा प्रकारच्या कलात्मक क्लृप्तीच होत. मराठींत या रूपकात्मक कलाप्रकारानें गद्य व पद्य यांना सारख्याच हिरीरीनें भूषविलें आहे. विनायकांच्या कवितेंतहि ‘ प्रो. छत्र्यांचा केसरी ’, ‘ हतभागिनी ’ यासारख्या रूपककविता आढळतात. त्यांचीं ऐतिहासिक कथाकाव्यें तर सर्वांनाच माहीत आहेत.

बोधवादाच्या भूमिकेमुळें पुष्कळदां राष्ट्रीय कवितेचें स्वरूप गद्यात्मक व प्रतिपादनात्मक होतें,

तसेंच तें विधानात्मकहि होतें. त्या कवितेला एक प्रकारच्या Versified prose चा मुखवटा प्राप्त होतो. अशा कवितेंतून मग रसनिष्पत्ति होणें कठीण होतें. विनायकांची 'महाराष्ट्रलक्ष्मी' ही कविता अधिक विधानात्मक व कमी रसाविष्कारी आहे ही गोष्ट सहज लक्षांत यावी.

अनेकदां राष्ट्रीय कविता वर्तमानपत्री होते. केवळ वर्तमानपत्रासाठींच व वर्तमानकालासाठींच ती लिहिली जाते. विनायकांच्या 'प्रासंगिक स्फुट-रचनेंत' हा प्रकार आढळतो. त्यांची 'गणेशपूजन' ही कविता या दृष्टीनें लक्षणीय आहे.

राष्ट्रीय कवितेंत बहुधा बालिश वाटणारा बहु-श्रुतपणा येतो. तो कवितेच्या रसात्मक घाटांत कधींच एकजीव होत नाही. त्याचें बौद्धिक आवाहनहि ज़ुजबी ठरतें. विनायकांच्या राजनीतिपर स्फुट कवितेंत याचा प्रत्यय येतो. राष्ट्रीय वृत्तींत (National Passion) भव्योदात्त आशानिराशांचे लंपडाव सामावलेले असतात. म्हणूनच राष्ट्रीय कविता ही कधीं कधीं विलापिकेची आकृति धारण करते. विनायकांच्या 'यापुढे', 'हतभागिनी' यासारख्या नैराश्य-दग्ध कविता याचीच साक्ष देतात. पुष्कळदां राष्ट्रीय कविता तात्या पंतोजीचा आव आणते व नको त्या मामुली गोष्टींचा उपदेश करूं लागते.

बोधवादाच्या आवर्तांत सापडलेली राष्ट्रीय कविता अशा प्रकारच्या साचेबंद आकृतींत (Forms) गरगरत राहते. तिच्या कलात्मक आविष्काराच्या घाटांना मर्यादित केलें जातें. तिचा कलात्मक प्रकर्ष रोखून धरण्यांत येतो. म्हणूनच राष्ट्रीय कवितेंत Glamour असलें, तरी सखोल प्रत्ययांचे मनोहर आविष्कार तिच्यांत कधींच आढळत नाहींत. आशय व अभिव्यक्ति या दोन्ही अंगांनीं राष्ट्रीय कविता फारशी विकसनशील राहूं शकत नाहीं.

राष्ट्रीय कविता ही मुख्यत: गर्दीसाठी लिहिली जाते. म्हणूनच तिच्या कलात्मक स्वरूपाला व्यास-पीठाचें आणखी एक परावलंबन पत्करावें लागतें. व्यासपीठावरून, डफ व तुणतुण्याच्या साथीनें राष्ट्रीय कविता जितकी परिणामकारक ठरते तितकी ती मासिकंपुस्तकांतून ठरत नाही. यामुळेंहि राष्ट्रीय कवितेचा प्रकार शुद्ध ठरत नाही. प्रा. भवानीशंकर पंडित म्हणतात की विनायकाच्या राष्ट्रीय कवितेनें एके काळीं महाराष्ट्राला मुग्ध केलें होतें, तें खरें नाही असें कोण म्हणेल ? पण विनायकांच्या राष्ट्रीय कवितेची ही मोहशक्ति म्हणजे तिचा कलात्मक गुण नव्हे. राष्ट्रीय कवितेचा गर्दीचा व सवाद्य साथीचा सोस पुरविला नाही तर तिचें अस्तित्वच ओळखूं येत नाही. राष्ट्राच्या एखाद्या कोपऱ्यांत ती धूळ खात पडून राहते. अ-राष्ट्रीय कवितेच्या नशीबीं असला शाप कधींच नव्हता व पुढें नसेलहि.

येथवर विनायकांच्या राष्ट्रीय कवितेच्या आधारें कांहीं विचार मांडण्याचा मी अल्पसा प्रयत्न केला आहे. विनायक, गोविंद, सावरकर, साने, तिवारी, अज्ञातवासी अशी राष्ट्रीय कवींची परंपरा पुस्तकांतून दिलेली आढळते. परंतु राष्ट्रीय कवितेचा मूलगामी विचार केल्यानंतर ही परंपरा थोडी बदलून घ्यावी लागेल. वास्तविक विराट सामाजिक वास्तवाचा एक भाग म्हणूनच राष्ट्रीय वास्तव अस्तित्वांत असतें. व राष्ट्रीय कवितेचा विचार या दृष्टीनें केला तर तिच्या व्यवच्छेदक गुणधर्मांना व्यापक विचारसरणींत सामावून घ्यावें लागेल. पण केवळ विवेचनाच्या सोयीसाठीच वास्तवाची वाटणी साहित्यांत केली जाते व ती आवश्यकहि असते.

वरील सर्व विवेचनांत वादग्रस्त मुद्दे अनेक आहेत याची मला जाणीव आहे. परंतु अशा प्रकारच्या चर्चेमुळेंच समीक्षेला अधिक चोखंदळपणा येईल, या विचारानेंच वरील सर्व उपपादन करण्याचें साहस मी केलें आहे. माझा हेतु सफल करण्याची जबाबदारी इतरांवरच आहे.

प्रा. श्री. र. कावळे

वैज्ञानिक ज्ञान व तात्त्विक 'ज्ञान'– उत्तरार्ध

वैज्ञानिक ज्ञानाखेरीज 'ज्ञान' म्हणतां येईल असें कांहीं नसतेंच हें प्रतिज्ञात करणाऱ्या कोणासहि पुढील आक्षेपांचा विचार करणें आवश्यक आहे. ते आक्षेप असे : (१) ज्ञानाविषयींची ही भूमिका आत्मखंडनपर नव्हे काय ? कारण या भूमिकेचा ज्ञानरूप विचार म्हणून आपण स्वीकार करावा यासाठीं कोणत्याहि विज्ञानानें हमी घेतलेली नाहीं. असें असतांहि जर या भूमिकेला किंवा विचाराला 'ज्ञान' अशी संज्ञा देण्यांत आली तर शुद्ध तात्त्विक ज्ञानाचें तें एक उदाहरण आहे, असें नाहीं का म्हणतां येणार ? (२) जर वैज्ञानिक ज्ञानाखेरीज 'ज्ञान' म्हणून कांहीं नसेलच तर योग्य त्या अनुभवापूर्वीच (apriori) अतिनैसर्गिक (supernatural) वस्तूंचें, प्राण्यांचें अस्तित्व आपण नाकारीत (rule out) नाहीं का ? ईश्वराच्या अस्तित्वाची शक्यता नाकारीत असतांनाच आपण ईश्वराची पदवी स्वतःकडे नाहीं का घेत ? स्वतःस अनुभववादी (Empiricist) म्हणविणाऱ्याची ही रीत विलक्षणच होय ! (३) वैज्ञानिक ज्ञानापेक्षां वेगळी अशी सामान्य व्यवहारज्ञान नांवाची कांहीं एक चीज आहे असें जर आपण मान्य करीत असूं तर आपल्याला थोडेंफार कां होईना तात्त्विक ज्ञान असतें हें त्या मान्यतेंत अभिप्रेत नाहीं काय ? या आक्षेपांचा मी क्रमानें विचार करणार आहे.

ज्ञानविषयक व्यवहारवादी दृष्टिकोण

'अखिल मानवी ज्ञान हें विज्ञानरूप आहे' हें विधान 'मानव' आणि 'ज्ञान' यांबद्दल आहे. कोणत्याहि एका विशिष्ट विज्ञानाच्या संशोधनांतून तें निष्पन्न झालेलें नाहीं. ढोबळमानानें विचार करितां वैज्ञानिक ज्ञानाहून भिन्न असलेल्या इतर कोणत्याहि ज्ञानाचा 'ज्ञान' म्हणून असलेला दावा टिकूं शकत नाहीं, येवढाच वरील विधानाचा अर्थ आहे. मनुष्यानें निर्माण केलेल्या कांहीं ज्ञानरचनांचा अशा एका अवस्थेपर्यंत विकास झालेला आहे कीं त्यायोगें अनेक प्रकारच्या समस्या सोडवितांना घटनांचें नियंत्रण करणें व त्यांवर स्वामित्व मिळविणें मनुष्यास शक्य झालें आहे. समस्या सोडविण्याच्या इतर पद्धतींच्या तुलनेनें या ज्ञानरचनांचा वेगळेपणा व वैशिष्ट्य असें कीं त्यांचें क्षेत्र जरी मर्यादित असलें तरी त्या क्षेत्रांत त्यांनीं मिळविलेल्या विचारसंपदेंत कोणतीहि गुह्यता नसते आणि त्या सार्वजनिकरीत्या निकषणक्षम (publicly verifiable) असतात. या परिच्छेदाच्या आरंभीं केलेल्या विधानांत आत्तां उल्लेखिलेल्या ज्ञानरचनांविषयींचें ऐतिहासिक सत्य व त्यावरील चिंतन व्यक्त झालेलें आहे. त्याचबरोबर असेंहि म्हणतां येईल कीं त्या विधानांत एका ऐतिहासिक सत्याचें केवळ संक्षिप्त निवेदनच नाहीं तर 'ज्ञान' या संज्ञेच्या उपयोगाबद्दल एक सूचना (Proposal) हि आहे. ज्याची विश्वसनीयता उच्च प्रकारची आहे असें सर्वमान्य झालें आहे त्या वैज्ञानिक ज्ञानांतून आणि व्यावहारिक शहाणपणांतून लाभलेल्या निकषांच्या आधारें जगताविषयींच्या कोणत्याहि ज्ञानाच्या दाव्याचें प्रारंभिक मूल्यमापन (initial assessment) करावें व त्याची प्रामाण्यता (validity) ठरवावी ही ती सूचना होय. आतां हें खरें आहे कीं 'ज्ञान' या संज्ञेचा उपयोग कसा करावा याविषयीं वरील सूचनेंत कांहीं एक निर्णय (decision)

व्यक्त झालेला आहे; पण तो लहरीपणानें घेतलेला नाहीं खास. त्याबद्दल सयुक्तिक कारणें देतां येतील आणि ऐतिहासिक पुराव्याकडे बोट दाखवून तो एक समंजसपणाचा निर्णय (reasonable decision) आहे असेंहि सांगतां येईल. केवळ अंदाज (hunches), तर्क (guesses), दर्शनें (visions), दिव्यप्रकटनें (revelations), अनुभव-पूर्व विचार (a priori reasoning) यांवर आधारलेलीं पूर्वीचीं सामान्य विधानें अविश्वसनीय व अग्राह्य ठरलीं आहेत आणि ज्या घटनांविषयीं तीं विधानें करण्यांत आलीं होतीं त्या घटनांचें पूर्वकथन (Prediction) करण्यांतहि त्या सामान्य विधानांना यश आलेलें नाहीं; हा तो ऐतिहासिक पुरावा ! सारांश, अखिल ज्ञान हें विज्ञानरूप आहे, या विधानाचें समर्थन व्यवहारवादी (Pragmatic) भूमिकेवरून केलें आहे. हा केवळ 'ज्ञान' या संज्ञेची व्याख्या करण्याचा प्रश्न नाहीं. ज्ञानाविषयीं व्यवहारवादी दृष्टिकोन स्वीकारल्यानें आपणाला जगामध्यें आपले अर्थ (ends)— मग ते कोणतेहि असोत— अधिक परिणामकारक रीतीनें संपादितां येतात.

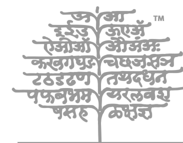
एक गंभीर आक्षेप व त्याचें उत्तर

'वा ! ग्यानबाची मेख तर इथेंच आहे !' असें या दृष्टिकोनाचे टीकाकार म्हणतात. "ज्ञानाविषयींच्या या दृष्टिकोनामुळें 'ज्ञान' या संज्ञेस एखादी गोष्ट पात्र असूं शकते किंवा नाहीं याबद्दलच नव्हे तर एखादी गोष्ट अस्तित्वांत असूं शकते किंवा नाहीं याबद्दलहि कांहीं विचार अगोदरच ठरून जातात आणि मूळ प्रश्न अनिर्णित रहातो. या दृष्टिकोनानुसार ज्या गोष्टींचें वैज्ञानिक निकषण करतां येणार नाहीं त्यांना बहिष्कृत केलें जातें; कालातीत ईश्वर, अमर आत्मे आणि ज्यांवर लोकांनीं विश्वास ठेवलेला आहे अशा इतर अनेक गोष्टींची जगांतून हकालपट्टी होते !"

या गंभीर आरोपाला वेगवेगळया प्रकारांनीं एक मौलिक महत्त्वाचें उत्तर देतां येईल.

त्यांतील पहिला प्रकार असा : ज्ञानाविषयींच्या प्रत्येक सामान्यकल्पनेला (conception) ज्ञानस्वरूपाविषयीं कांहीं गृहीतकें (assumptions) स्वीकारावींच लागतात, आणि अशा गृहीतकांचा एक संच दुसऱ्या एखाद्या संचाशीं सुसंवादी (compatible) असेलच असें नाहीं. मनुष्य, ससा, तारका इत्यादि कोणत्याहि वस्तूच्या स्वरूपाविषयींचीं माझीं गृहीतकें त्या वस्तूंच्या इतर गृहीतकांना व्यावृत्त (exclude) करणारींच असतील. सर्व गृहीतकांचा, गृहीतकें म्हणून असलेला दर्जा, सारखाच लेखावा लागेल. पुन:श्च तोच प्रश्न उपस्थित होतो. आपलीं गृहीतकें हीं लहरीपणाचीं द्योतक आहेत कीं समंजसपणाचीं ? तीं केवळ यादृच्छिक आहेत कीं सयुक्तिक आहेत ?

दुसऱ्या प्रकारानें असें उत्तर देतां येईल कीं ज्ञानाबद्दलच्या या सामान्यकल्पनेनें ईश्वर, आत्मा, अमरत्व, देवदूत, सैतान यांना शक्य असलेले ज्ञान-विषय (Possible objects of knowledge) म्हणूनहि थारा दिलेला नाहीं, हें म्हणणें बरोबर नाहीं. बऱ्याच निसर्गवाद्यांनीं (Naturalists) असें स्पष्ट म्हटलें आहे कीं या वस्तूंच्या अस्तित्वाबद्दलचीं विधानें शंकास्पद किंवा असत्य आहेत. परंतु उपरिनिर्दिष्ट वस्तूंच्या अस्तित्वाची शक्यता निरर्थक म्हणून जर आगाऊच नाकारण्यांत आलेली असती तर निसर्गवादी आपलीं प्रकटनें करूं शकलेच नसते. जें अर्थशून्य (meaningless) आहे त्याच्या अस्तित्वाचें ज्ञान होतें हें म्हणणें जितकें अर्थविहीन आहे तितकेंच त्याचें अस्तित्व नाकारणेंहि अर्थविहीन आहे. ईश्वराचें स्वरूप काय आहे यापेक्षां तो आहे किंवा नाहीं हाच निसर्गवाद्यांपुढें खरा





प्रश्न आहे. निसर्गवादी आणि अध्यात्मवादी यांच्यांतील भेद हा असा आहे ! शिवाय, ज्ञान संपादनाचा वैज्ञानिक पद्धति हाच एक मार्ग आहे असें म्हणणारे, विज्ञानावर वचनपूर्वक निष्ठा ठेवणारे कांहीं लोक असें समजतात कीं ईश्वरादि वस्तूंच्या अस्तित्वाचा प्रश्न अजून अनिर्णित आहे, खुला आहे. प्रायोगिक विज्ञानाच्या विचारधारेमुळें इलेक्ट्रॉनवरील विश्वासाइतकाच अतिनैसर्गिक वस्तु आणि शक्ति यांच्या अस्तित्वावरहि विश्वास ठेवणें शक्य झालें आहे या विचारांतहि कांहींजण नि:संकोचपणें समाधान मानीत आहेत.

ज्या आक्षेपाचा आपण सध्यां विचार करीत आहोंत त्याला तिसऱ्या प्रकारें, आणि मला वाटतें, जवळजवळ निर्णायक असें उत्तर पुढीलप्रमाणें देतां येईल. ज्ञान म्हणजे वैज्ञानिक ज्ञान ही सामान्य कल्पना लोकांना आपल्या दैनंदिन जीवनांत मार्गदर्शक ठरलेली आहे, असें दाखवून देतां येईल. ही गोष्ट नाकारणें हें उघडउघड अप्रामाणिकपणाचें आहे. एखादा प्लेटोवादी (Platonist) सर्वच आनुभविक ज्ञानाची (empirical knowledge) "मत" (opinion) म्हणून संभावना करील. अशा ज्ञानाला कोणी कांहीहि म्हणो; एवढें मात्र खरें कीं प्रत्येकजण त्याच्याच आधारानें व्यवहार करतो; आणि आपले अर्थ प्राप्त करून घेण्यासाठीं प्रत्येकाला तसें वागावेंच लागतें. तांत्रिक ज्ञान, सामान्य व्यवहारज्ञान, आनुभविक ज्ञान आणि या सर्वांतून विकास पावलेली वैज्ञानिक ज्ञानरचना —याहून वेगळी अशी ज्ञानाची कक्षा अस्तित्वांत आहे, असें प्रतिज्ञात करणाऱ्यावरच तिच्या सिद्धतेची जबाबदारी (burden of proof) आहे. कांहीं विशिष्ट समस्या सोडवितांना अशा ज्ञानानें होणाऱ्या मार्गदर्शनाचा आपणांस लाभ होतो असा दावा कांहीं लोक करतात म्हणून तशा प्रकारचें ज्ञान अस्तित्वांत असलेंच पाहिजे, असें म्हणून काम भागणार नाहीं. लोक सांगतात त्याप्रमाणें वागत असतातच असें नाहीं. फलज्योतिष, अंकविद्या (Numerology), देवदूतानुग्रहविद्या (Angelology) आणि ख्रिस्ती विद्या (Christian Science) यांच्या मार्गदर्शनानें आपण वागतों असें स्पष्ट सांगणारे लोक तसें वागतांना जरी दिसत असले तरी तेवढ्यानें ज्ञानाची एक वेगळी कक्षा प्रस्थापित करतां आली, असें म्हणतां येणार नाहीं. प्रत्यक्ष परिस्थितींत (concrete situations) अनेक प्रश्नांना तोंड देतांना लोकांकडून होणारें विशिष्ट वर्तन (differential behaviour) आणि ज्या सामान्यकल्पनांचें मार्गदर्शन त्यांना मिळालेलें असण्याचा संभव आहे—या दोहोंत कांहीं संबंध प्रस्थापित करतां आला पाहिजे. पुढें घडणाऱ्या घटनांविषयीं अमुक एक पूर्वकथन (Prediction) करावें, दुसरें करूं नये हें ठरविण्यासाठीं योग्य आधार (reasonable grounds) दाखविले पाहिजेत; आणि घटनाविषयक संबंधांचें अपेक्षणीयत्व केवळ यदृच्छेवर अवलंबून न राहतां त्यापेक्षां कितीतरी अधिक पुष्टिकारक गोष्टींवर (confirmations) आधारलें पाहिजे.

आपण ज्या आरोपाचा विचार करीत आहोंत त्याला आणखी एका प्रकारें उत्तर देतां येईल : वैज्ञानिक ज्ञान हा जर सर्व निर्भेळ ज्ञानाचा मानदंड असेल तर सर्व ज्ञानरचनांच्या बाबतींत असें म्हणतां येईल कीं केवळ तार्किक रूपांतरणा-(Logical Transformation) नें जें मिळवतां येईल त्यापेक्षां निराळें असें घटनांचें नवीन ज्ञान अधिक संशोधनानें मिळवतां आलें पाहिजे.

सामान्य व्यवहारज्ञानाचें स्वरूप

आतां तिसऱ्या आक्षेपाचा विचार करूं : सामान्य व्यवहारज्ञान हें वैज्ञानिक ज्ञानाहून वेगळ असें ज्ञान गृहीत धरतें हें खरें नाहीं काय ? या गृहीत धरलेल्या ज्ञानाला 'सत्ताशास्त्रीय ज्ञान' (Meta-





physical or Ontological Knowledge) असें म्हणतात. या ज्ञानाच्या वतीनें कांहीं वेळां असा दावा मांडण्यांत येतो कीं या ज्ञानानें वस्तूच्या स्वरूपाचें अपरोक्ष आकलन होतें; अस्तित्वाच्या विविध प्रकारांत व वर्गांत भेद सुचविले जातात आणि ज्यांतून सर्व प्रश्न उत्पन्न होतात व त्यांना उत्तरें दिलीं जातात. अशी एक मूस (matrix) तयार होते. सामान्य व्यवहारज्ञानांत ज्या सत्यांची दखल घेतली जाते ती कोणत्याहि एका विशिष्ट विज्ञानाचा भाग नाहींत, हें म्हणणें अगदीं बरोबर आहे. रंग हा ध्वनीपासून वेगळा आहे, सर्व भौतिक वस्तूंना दोनाहून अधिक परिमाणें (dimensions) असतात, पूर्णविकसित प्रौढ माणसें बालकांपेक्षां मोठीं व शहाणीं असतात, पाणी तहान शमवितें, कोणासहि आपल्या जन्माची स्मृति नसते, मांजरांपेक्षां कुत्र्यांची आपल्या मालकाशीं अधिक जवळीक असते — हीं सर्व ज्ञानाचींच उदाहरणें आहेत आणि तरीहि तीं वैज्ञानिक आकृतिबंधांत संघटित झालेलीं नाहींत. अशा ज्ञानाला विज्ञान–पूर्व (pre-scientific) ज्ञान म्हणावयास हवें. वर दिलेलीं उदाहरणें अशीं नाहींत कीं, ज्यांच्या बाबतींत सुधारणा आणि संस्कार करून नेमकेपणा (precision) आणतां येणार नाहीं; आणि वैज्ञानिक ज्ञानानें त्यांच्यांत अशी सुधारणा होतेहि. परंतु कोणत्याहि एका विशिष्ट काळीं विज्ञानोपासकांनीं ग्राह्य मानलेले वरील प्रकारचे कितीतरी ज्ञानकण असतात. वैज्ञानिक ज्ञानापेक्षां ते कमी निश्चित असतात असें नाहीं; त्यांचा विस्तार आणि नेमकेपणा कमी असतो इतकेंच !

एक असत्य व अपायकारक भूमिका

सामान्य व्यवहारज्ञानाचें एकंदर ज्ञानविश्वांत कोणतें स्थान आहे, हा प्रश्न क्षणभर बाजूला ठेवूं या. निसर्गविषयक तत्त्वज्ञानाच्या (Philosophy of Nature) तुलनेनें वैज्ञानिक ज्ञानाचें प्रामाण्य शंकास्पद आहे अशी भूमिका कांहीं तत्त्वज्ञांनीं घेतलेली आहे. निसर्गविषयक तत्त्वज्ञान हें वैज्ञानिकाच्या प्रायोगिक कार्यास योग्य दिशा दाखवितें आणि त्यांत सुधारणा करतें असा दावा हे तत्त्वज्ञ मांडतात. पण तथाकथित तात्त्विक सत्यांचा लाभ होत असल्यानें निसर्गविषयक तत्त्वज्ञ हा वैज्ञानिक सत्याचा शोध घेणाऱ्या वैज्ञानिकापेक्षां अधिक चांगला असतो, या म्हणण्यांत आत्मश्लाघेचाच भाग अधिक आहे ! असलें म्हणणें हें केवळ असत्यच नाहीं तर अपायकारकहि आहे, असें मला वाटतें. कारण वैज्ञानिक संशोधनावर धार्मिक आणि राजकीय बंधनें लादण्यासाठीं त्याचा सोईस्कर आधार म्हणून उपयोग करून घेतला जातो.

ईश्वराच्या अस्तित्वाचें ज्ञान हा तथाकथित ' तात्त्विक ' ज्ञानानें संपादिल्या जाणाऱ्या ज्ञानाचा एक महत्त्वाचा भाग समजला जातो. ईश्वर म्हणजे विश्वांतील असंख्य वस्तूंपैकीं एक वस्तु असता तर मनुष्याच्या दृष्टीनें ईश्वरकल्पनेला मूल्य प्राप्त झालें नसतें. चैतन्य, विभूतिमत्त्व इत्यादि गुणांनीं ईश्वराचें वर्णन केलें जातें म्हणून ईश्वरकल्पना अत्यंत महत्त्वाची आहे. ईश्वर हा एक निरुपाधिक विषयी (absolute subject) आहे, त्याची विभूति अनंत आहे इत्यादि गोष्टींचें आपणांस निर्णायक ज्ञान (demonstrative Knowledge) होऊं शकतें असें मॅरिताँ (Maritain) सारखे तत्त्वज्ञ म्हणतात. " ईश्वर हा निरवयव, एकमेवाद्वितीय, सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् आहे याचें आपणांस गणितामधील सिद्धांतांपेक्षांहि अधिक निश्चित ज्ञान आहे. आपल्या हृदयस्पंदनापेक्षांहि दिव्य पूर्णता (Divine perfection) अधिक निश्चित आहे. " एखादी गोष्ट आहे असें निश्चित ज्ञान असल्याखेरीज त्या गोष्टीच्या गुणधर्मांचें आपणांस निश्चित ज्ञान होऊं शकणार नाहीं; म्हणून ईश्वराच्या अस्तित्वाचें आपणांस निर्णायक ज्ञान असलेंच पाहिजे. अशा तऱ्हेचा युक्तिवाद केला जातो.

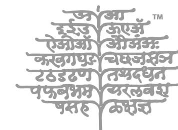
अनुक्रमणिका

ईश्वराच्या अस्तित्वासंबंधींच्या युक्तिवादांची चर्चा होत असतांना 'निर्णायक' आणि 'आनुभविक' हे शब्द नेहमी वापरले जातात. त्यांची घातक संदिग्धता अशावेळीं आपणांस जाणवते. अनुभवपूर्व (apriori) किंवा पुनरुक्तियुक्त (tautologous) विधानांत अभिप्रेत असलेला आशय नैगमनिक पद्धतीनें (deductive method) स्पष्ट करणें एवढाच 'निर्णायक' याचा अर्थ असेल तर शुद्ध तर्कशास्त्र आणि गणितशास्त्र यांतील कल्पना व्यतिरिक्त दुसऱ्या कशाचेंहि 'निर्णायक ज्ञान' आपणांस होऊं शकणार नाहीं. ईश्वराच्या अस्तित्वाबद्दलचा सत्ताशास्त्रीय युक्तिवाद (Ontological Argument) जर अमान्य केला तर गणितशास्त्रांतील सिद्धांतापेक्षां अधिक निश्चित असें निर्णायक ज्ञान जिच्याबद्दल आहे अशी वस्तु दाखविणें फार अवघड आहे.

आपण अनुभवांतील घटनांपासून सुरुवात करून ज्ञानसंपादन करतों असा 'आनुभविक' याचा अर्थ असेल तर अशा घटनांच्या स्पष्टीकरणासाठीं एखादें अनुभवातीत (transcendental) असें कारण शोधणें अयुक्त ठरेल; कारण घटनांचीं इतर सर्व कारणिक स्पष्टीकरणें (causal explanations) हीं अनुभवक्षेत्राच्या मर्यादेंतच आपलें कार्य करीत असतात ही वस्तुस्थिति आहे. एका सान्त घटनेचें स्पष्टीकरण दुसऱ्या सान्त घटनेनें मिळतें. आजच्या घटनेचें कारण कालच्या घटनेंत सांपडतें व अशा रीतीनें अनिश्चित काळापर्यंत मागें जावें लागतें. या विधानाची सत्यता कारणकल्पनेच्या कोणत्याहि एका विशिष्ट निर्वचनावर (interpretation) अवलंबून नाहीं असें मला वाटतें. प्रत्येक घटनेला कारण असतें या गृहीतकाचें सत्य मान्य केल्यानंतर घटनांची कारणमालिका भूतकाळांत अनंत विस्तार पावते; आणि ऋण संख्यांच्या श्रेणीमध्यें ज्याप्रमाणें आद्यसंख्या नसते त्याप्रमाणें या कारणमालिकेंत आद्य-कारण (first cause) नसेलहि. यांतून मला असें सुचवावयाचें आहे कीं जें जें अस्तित्वांत येतें त्याला कारण असतें हा सिद्धान्त मान्य केल्यामुळें अखिल सृष्टि ही केव्हां तरी अस्तित्वांत आलेली आहे या मताचा स्वीकार करावा लागतोच असें नाहीं.

ईश्वराचें अस्तित्व ही जर एक आनुभविक सिद्धान्तकल्पना (empirical hypothesis) असेल तर ज्यांचा आपण प्रत्यक्ष अनुभव घेऊं शकत नाहीं परंतु अनुभवांतील इतर गोष्टींच्या आधारें ज्यांच्या अस्तित्वावर आपण विश्वास ठेवतों अशा अदृश्य तारका किंवा इलेक्ट्रॉन किंवा इतर कोणत्याहि अशा प्रकारच्या वस्तूबद्दल केलेलीं विधानें ज्याप्रमाणें संभाव्य असतात त्याप्रमाणें ईश्वरविषयक विधानें हीं संभाव्यच म्हटलीं पाहिजेत. म्हणून जरी आपण साक्षात्प्रचीतीबद्दल (mystical-experience) निवेदिल्या जाणाऱ्या गोष्टीं (reported facts) पासून आरंभ केला आणि ईश्वराच्या अस्तित्वाविषयीं कांहींना वाटणारी खात्री (conviction) जमेस धरली तरी त्यायोगें ईश्वर हा अपरिहार्यपणें आहेच असा निष्कर्ष आपण काढूं शकणार नाहीं.

सामान्य व्यवहारांत आणि विज्ञानांत 'कारणिक नियमन' (causal determination) ही शब्द-योजना ज्या अर्थानें केली जाते त्या अर्थानें ईश्वराचें अस्तित्व हें कारणकार्यभावानें नियत झालें आहे असें म्हणतां येत नाहीं. एका तार्किक विधानानें ज्या-प्रमाणें दुसरीं कांहीं तार्किक विधानें व्यंजित केलीं जातात त्याप्रमाणें ईश्वराचें अस्तित्व एखाद्या घटनेनें व्यंजित केलेलें आहे, असें दिसत नाहीं. असें जर असेल तर ईश्वराच्या अस्तित्वाची अपरिहार्यता (necessity) कशी प्रस्थापित होऊं शकणार? फादर कोपलस्टन (Copleston) यांनीं असें म्हटलें आहे कीं सान्त वस्तु आणि अनन्त आद्य कारण (transfinite first cause) यांच्यांतील





संबंध असाधारण (unique) स्वरूपाची आहे. तो संबंध जर असाधारण असेल तर युक्तिवादांनीं तो कधींच सिद्ध करतां येणार नाहीं. कारण एका गोष्टीचें दुसरीशीं कांहींतरी साधर्म्य (resemblance) असल्याशिवाय सर्वसामान्य प्रामाण्याच्या तत्त्वांचा (canons of general validity) उपयोग करतां येत नाहीं.

आनुभविक युक्तिवादाचा आरंभ संभाव्य आधार-विधानांत (contingent premises) होतो आणि त्याची फलनिष्पत्तीहि संभाव्य स्वरूपाची असते. अनुभवपूर्व किंवा बौद्धिक (purely rational) युक्तिवादाचा आरंभ एखाद्या सोपाधिक गृहीतकानें (hypothetical assumption) होतो आणि त्याचा निष्कर्ष सोपाधिकपणें अपरिहार्य (hypothetically necessary) असतो. ईश्वराच्या अस्तित्वाविषयींचा युक्तिवाद हा वरील दोनहि प्रकारांत बसत नाहीं; त्याला योग्य (valid) बौद्धिक युक्तिवाद म्हणतां येत नाहीं आणि तो योग्य आनुभविक युक्तिवादहि नाहीं. कारण कांहीं संभाव्य आधारविधानांनीं आरंभ करून निरुपाधिकपणें अपरिहार्य (categorically necessary) असलेला निष्कर्ष प्रस्थापित करण्याची त्यांत धडपड आहे !

सांत्वनासाठीं धडपड

आतां हें खरें आहे कीं अंतिम कारणांविषयींच्या प्रश्नांना विज्ञान उत्तरें देऊं शकत नाहीं. पण त्याचा अर्थ असा नव्हे कीं या प्रश्नांची उत्तरें शोधणें अतिशय अवघड आहे, त्यासाठीं दिव्यदृष्टीची गरज आहे, असेंहि नाहीं. परंतु या प्रश्नांचीं उत्तरें आपणांस मिळतील अशी कांहीं खात्री नाहीं, उत्तरें मिळणारच नाहींत असेंहि निश्चितपणें म्हणतां येत नाहीं. कांहींशा विरोधाभासात्मक भाषेंत असें म्हणतां येईल कीं अंतिम असे प्रश्न वस्तुतः नाहींतच, सर्व प्रश्न हे केवळ उपान्तिमच (Penultimate) आहेत ! ज्यांना या भूमिकेंत असमाधान वाटतें त्यांना खरोखरीच अशीं उत्तरें हवीं असतात कीं ज्यामुळें घटना तशा त्या अपरिहार्यपणें कां घडतात याचें स्पष्टीकरण मिळेल. ज्ञानापेक्षां कांहीं तरी अधिक त्यांना हवें असतें ! सृष्ट घटनांच्या व्यवस्थेचें समर्थन करून कुणीतरी आपलें सान्त्वन करावें यासाठीं ते तळमळतात !! ज्ञानविज्ञानांनीं जें कधीच मिळूं शकणार नाहीं त्यासाठीं त्यांची धडपड असते !!!

जें सदैव वैज्ञानिक संशोधनाच्या कक्षेपलीकडेच राहील असें ज्ञान तत्त्वज्ञानापासून आपणांस मिळतें अशी विचारसरणी कांहीं निसर्गवादी तत्त्वज्ञांनीं पुरस्कारिलेली आहे. उदाहरणार्थ, एका निसर्गवादी तत्त्वज्ञानें (naturalist philosopher) असें म्हटलें आहे कीं, सापेक्षतेची उपपत्ति (Theory of Relativity) ही विज्ञानदृष्ट्या खरी असली तरी सत्ताशास्त्रदृष्ट्या खोटी (Scientifically true but ontologically false) आहे. पण हें जवळजवळ असें म्हणण्यासारखें आहे कीं एखादा मनुष्य विज्ञानदृष्ट्या मृत झालेला असला तरी अंतिमदृष्टीनें जिवंतच आहे !

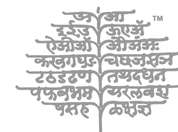
ज्ञानस्वरूपाविषयीं येथें ज्या भूमिकेचें समर्थन केलें आहे त्या भूमिकेशीं अगदी विरोधी नसलेल्या इतरहि कांहीं भूमिका आहेत हें नमूद केलें पाहिजे. सी. डी. ब्रॉड यांनीं समीक्षणात्मक तत्त्वज्ञानाची (Critical Philosophy) कल्पना मांडलेली आहे. तीनुसार सामान्य व्यवहारज्ञान व वैज्ञानिक ज्ञान यांना साहाय्य करण्याचें काम तत्त्वज्ञानाकडे येतें. आपल्या 'वैज्ञानिक विचार' ('Scientific Thought') या ग्रंथांत ब्रॉड म्हणतात : "सामान्य व्यवहारांत व विज्ञानांत ज्या सामान्य कल्पनांचा आपण उपयोग करतो त्यांचें विश्लेषण करणें, त्यांचे नेमके अर्थ निश्चित करणें आणि त्यांचे परस्परसंबंध ठरविणें हें तत्त्वज्ञानाचें मौलिक महत्त्वाचें कार्य आहे." परंतु यामुळें घटनांच्या आकृतिबंधांशीं व वस्तूंच्या व्यापाराशीं

संबंध न राहिलेल्या अशा शब्दमीमांसेचेंच तत्त्वज्ञानाला स्वरूप येतें असें ब्रॉड यांना वाटत नाहीं. ब्रॉड यांच्या मतें परिकाल्पनिक तत्त्वज्ञान (Speculative Philosophy) हें महत्त्वपूर्ण आणि क्षोभक आहे, परंतु त्याची ज्ञानप्रकृति (cognitive character) मात्र कांहींशीं संदिग्ध आहे. "तत्त्वज्ञान म्हणजे मनुष्याचा विश्वाकडे साकल्यानें पाहण्याचा आणि अशा विश्वांत आपलें व आपल्या सग्यासोयऱ्यांचें स्थान व भवितव्य शोधण्याचा अंतिम दृष्टिकोन होय." पूर्वी परिकाल्पनिक तत्त्वज्ञान म्हणजे 'अन्तराळभ्रमण' (moonshine) असे. प्रचलित काळांत तत्त्वज्ञानानें 'समीक्षे'च्या शिस्तींत वाढलें पाहिजे. तरीहि पुढील काळांत उत्तम तत्त्वज्ञानहि कमीअधिक आल्हादक तर्कांनींच (happy guesses) बनलेलें असेल; 'आणि सर्वकाळीं बँकेंतील शिल्लक आणि आपली प्रकृति यांचा माणसाच्या तत्त्वज्ञानावर प्रमाणाबाहेर परिणाम होण्याची तत्त्वज्ञानांत प्रवृत्ति असते.' तात्त्विक ज्ञानाविषयींचा हा दृष्टिकोन प्रोत्साहक आहे असें कोण म्हणेल !

तत्त्वज्ञानाचें स्वरूप व महत्त्व

या चर्चेचा समारोप करीत असतांना तत्त्वज्ञानाविषयींच्या एका वेगळयाच कल्पनेचा जातां जातां उल्लेख करावासा वाटतो. माझ्या कल्पनेनुसार तत्त्वज्ञान हें वैज्ञानिक ज्ञानापेक्षां श्रेष्ठ प्रकारचें नाहीं. तत्त्वज्ञानाची माझी कल्पना तद्विषयक पारंपरिक कल्पनेपेक्षां अधिक विनम्रतेची आहे; आणि तरीहि ब्रॉड यांच्या 'समीक्षणात्मक तत्त्वज्ञाना'च्या कल्पनेपेक्षां ती अधिक समावेशक (comprehensive) आहे. या कल्पनेनुसार तत्त्वज्ञान हें विज्ञानाचें प्रतिस्पर्धित्व करीत नाहीं किंवा विज्ञानाची जागाहि पटकावीत नाहीं; तसेंच तें केवळ विज्ञानाची भाषा, तर्कपद्धति आणि पदार्थ (categories) यांचें विश्लेषणहि नाहीं. तत्त्वज्ञान हा शेवटीं एक जीवनविषयक दृष्टिकोन आहे; ती एक समीक्षणाची विचारप्रणालि (Theory of Criticism) असल्यामुळें मानवी जीवनांतील शुभाशुभांशीं त्याचा निकटचा संबंध आहे. याच अर्थानें विज्ञानापेक्षां तत्त्वज्ञान हें अधिक व्यापक आणि मूल्यवान् आहे. डयुई यांच्या शब्दांत सांगावयाचें झालें तर 'तत्त्वज्ञान हें सत्य (Truth) शोधनापेक्षां अर्थ (Meaning) शोधनांत अधिक गढलेलें आहे.' तत्त्वज्ञान म्हणजे भौतिक किंवा अतिभौतिक विश्वरचनेचें आविष्करण नसून मानवतेच्या गहनसमस्या, संघर्ष आणि आकांक्षा यांचें तें एक शब्दचित्र आहे. विज्ञानानें ज्यांचें निकषण होऊं शकतें अशाच गोष्टींनीं तत्त्वज्ञानाचा आशय तयार होतो याचा डयुई इन्कार करीत असत; आणि विचारविश्वाचें नेतृत्व करतील अशा कल्पना (leading ideas) निर्माण करण्यासाठीं लागणाऱ्या कल्पनाशक्तीच्या आपल्या कमतरतेबद्दल डयुई खेद प्रकट करीत असत. डयुई म्हणतात, 'जोंपर्यंत आपण विज्ञानाची पूजा करीत आहोंत आणि तत्त्वज्ञानाविषयीं भीति बाळगून आहोंत तोपर्यंत आपण श्रेष्ठ प्रतीच विज्ञान निर्माण करूं शकणार नाहीं.' प्रत्यक्षाचें बंधन पडूं न देतां त्याच्याच पायावर उभें राहून शक्यतेच्या कोटींतील सारें अवकाश तत्त्वज्ञान आपल्या दृष्टिक्षेपांत सामावून घेऊं पाहतें. प्रत्यक्षांतून झेंप घेऊन तें मूल्यांना जाऊन भिडतें आणि परिकाल्पनिक धिटाईनें (Speculative audacity) मूल्यांचें परस्परांशीं नातेंहि जोडूं पाहतें. वैज्ञानिक सत्यांशीं तत्त्वज्ञानानें सुसंगत असलेंच पाहिजे; आणि तरीहि कोणत्याहि विशिष्ट काळीं तें ज्ञाताच्या कुंपणाबाहेर डोकावून पाहत असतें. नैतिक ध्येयांच्या परिपूर्तीसाठीं तत्त्वज्ञान बद्धपरिकर झालेलें असून अखिल जीवनव्यापाराची ती एक वैचारिक मार्गदर्शिका आहे. *

* विस्तारभयास्तव मूळ लेखांतील कांहीं भागाचा मुख्य विचारसूत्र अबाधित ठेवून अनुवाद केला आहे.– अनुवादक.





श्री. पन्नालाल सुराणा

तिबेटचा त्रिकोण

पंडित नेहरू ता. २७ एप्रिल'५९ रोजीं लोकसभेंतल्या आपल्या निवेदनांत मार्मिकपणें म्हणाले, " तिबेटमध्यें शोकांतिका घडत आहे – घडविली जात आहे." खलनायकाचा नामोच्चार करण्याची गरज नाहीं. भारताला मात्र आपला सात्त्विक संताप संयमित करून त्रयस्थ प्रेक्षकाची असहाय भूमिका घ्यावी लागली आहे.

मानवता धर्माचें कंकण बांधलेल्या व सत्य-अहिंसा-स्वातंत्र्याचा उद्घोष करणाऱ्या भारताला असें अगतिक कां बनावें लागलें ? तिबेट हा चीनचा अंतर्गत प्रश्न आहे म्हणून ? की आंतरराष्ट्रीय राजकारणाची गुंतागुंत, उन्मत्तांचा जन्मजात शिरजोरपणा व सज्जनांची सनातन असहायता हींच या परिस्थितीचीं स्पष्टकें (explaining factors) आहेत ? कीं आपल्याच हातून मागें घडलेल्या एखाद्या चुकीचें प्रायश्चित आज आपल्याला व तिबेटी जनतेला भोगावें लागत आहे ?

तिबेटचें आंतरराष्ट्रीय स्थान गेल्या पन्नास वर्षांत अनिश्चितच होतें. भौगोलिकदृष्ट्या चीनच्या दक्षिणेला असलेला हा प्रदेश भारताच्या काश्मीरपासून आसामपर्यंतच्या सरहद्दीला लागून आहे. प्राचीन इतिहासांत भारतीय लोक व्यापार, धर्मप्रसार (बौद्ध) व राज्यविस्तार यासाठीं मध्य आशियांत खूप लांबपर्यंत गेले होते. इ. स. च्या २ ऱ्या शतकांतील भारतीय सम्राट कनिष्काच्या प्रदेशांत चीनमधील अनेक प्रांतांचा समावेश झालेला होता. पण त्यानंतर ब्रिटिश अंमल प्रस्थापित होईपर्यंत भारतांत मध्यवर्ती, सुस्थिर, सामर्थ्यशाली सत्ता टिकली नाहीं. त्यामुळें या मध्य आशियाई प्रदेशांशी भारताशीं व्यापारी व धार्मिक देवाण-घेवाण चालू राहिली तरी राजकीय संबंध टिकला नाहीं.

चीनची अवस्थादेखील अशीच होती. तेथेंहि राजकीय अनागोंदीमुळें मध्यवर्ती सत्तेचें आसन स्थिर नव्हतें. त्यामुळें तिबेटसारख्या दूरवरच्या व अडचणीच्या प्रदेशावर परंपरागत अधिराज्य चालविणें चीनलाहि जमलें नाहीं. स्वतः तिबेट अगदींच दुबळा आहे. भारताच्या जवळजवळ १/३ क्षेत्रफळ असलेल्या या प्रदेशांत १९४० सालीं देखील दर चौरस मैलामागें सरासरी दोन माणसें रहात होतीं. सगळाच प्रदेश साधारणपणें १० ते १२ हजार फूट उंचीवरचा. दळणवळणाच्या साधनांचा अभाव–आणि त्यांची सोय करणें खूप कठीण. हवा सतत थंड. पाऊस सुमारें ५ ते २० इंच. शेती व्हायची ती कांहीं दऱ्यांतून वा सखल प्रदेशांतून. बार्ली व बटाटे हीं मुख्य पिकें. निम्म्या लोकांचा धंदा भटकंतीचा. बोकड-खेचरें यासारखीं जनावरें खुज्या-खुरट्या गवतावर पोसायचीं आणि क्वचित् मिळणाऱ्या जंगली शिकारीबरोबर खायचीं. म्हणजे स्थिर, नागरी संस्कृतीच्या संवर्धनाला हा प्रदेश मध्ययुगापर्यंत तरी अगदीं अयोग्य. इ. स. च्या १ ल्या २ ऱ्या शतकांत बौद्ध धर्माचा प्रसार त्या भागांत झाला. मंगोलियांतील कांहीं धर्मकल्पना व मूळ बौद्ध धर्म यांच्या मिश्रणानें लामांचा धर्म व्युत्पन्न झाला. यामुळें या समाजाचें राजकीय संघटनेकडे दुर्लक्षच झालें. तरीदेखील जेव्हां चीनच्या बाजूनें गेल्या ३–४ शें वर्षांत मधून मधून हल्ले होत तेव्हां तिबेटमधल्या लोकांनीं प्रतिकार केला होता. कधीं चीनचा राजा त्यांचा सम्राट बने, तर कधीं तोच दलाई लामाकडे खंडणी पोहोचवी. नेपाळदेखील मधूनमधून तिबेटचें मांडलिक राष्ट्र होतें.

एकंदरींत सभ्य नागरी समाजसंघटनेच्या वा लढाऊ बाण्याच्या अभावीं सुस्थिर शासनव्यवस्थादेखील अशक्यच होती. खरें म्हणजे उत्तर किंवा दक्षिणेकडील एखाद्या सामर्थ्यशाली राष्ट्रानें तिबेटला आपलें परसदार मानून त्याची देखभाल करावयाची. मुळांत आपलें संरक्षण करण्यासाठी (म्हणजेच जुन्या राजनीतीप्रमाणें शेजारच्या शत्रूला धाक दाखवण्यासाठी) व नशीब उघडलें तर एवढ्या विस्तृत प्रदेशाचा आणि तेथील भूमिगत सोन्याचा पुढेमागें आपल्याला उपयोग होईल





या ओझरत्या आशेनें चीन वा भारतानें हा प्रदेश आपल्या अंमलाखालीं ठेवायला पाहिजे होता. पण दोघांनाहि आपलेंच घर नीट सावरतां न आल्यानें या परसदाराची देखरेख करतां आली नाही.

अलिकडची ऐतिहासिक पार्श्वभूमि

हें चित्र १९ व्या शतकांत बदलूं लागलें. ब्रिटिशांनीं भारतांत आपले पाय रोवले. साम्राज्याच्या सुरक्षिततेसाठी सरहद्दींकडे विशेष लक्ष पुरविलें. मधून-मधून कांहीं सेनाधिकाऱ्यांना तिबेटमध्यें पाठविण्यांत आलें. पुढें आपला लष्करी व राजकीय प्रतिनिधि ल्हासा येथें ठेवला. चीनवरील मांचू राजांची सत्ता संपली तेव्हा तिबेटनें चीनचा संबंध अजिबात तोडला होता. पण १९१० च्या सुमारास चीननें परत आक्रमण केलें. ब्रिटिशांनाहि चीनशीं मैत्री राखावयाची होती. त्यांना अनुकूल (किंवा निदान प्रतिकूल नाही) असें डॉ. सन्यत्सेनचें सरकार तेथें प्रस्थापित झालेलें होतें. म्हणून ब्रिटिशांनीं चीनचा तिबेटवरील छत्रहक्क (syzerainty) मान्य केला. मात्र १९१४ च्या सिमला करारानें आपल्या संमतीशिवाय परराष्ट्रसंबंधातील कोणताहि महत्त्वाचा निर्णय तिबेटनें घेऊं नये असें बंधन तिबेटवर घातलें गेलें. हळूहळू पोस्ट, तारायंत्रें, रस्ते, रेस्ट-हाऊसेस यांची तुटपुंजी सोय करण्यांत आली. तांत्रिकदृष्ट्या चीननें या कराराला मान्यता दिलेली नव्हती. पण त्याविरुद्ध तक्रार वा निषेधहि केला नव्हता. चीनला तिबेटवर प्रभुसत्ताच (sovereignty) पाहिजे होती की काय कोण जाणें. पण तसा अधिकार प्रस्थापित करण्यासाठीं ब्रिटिशांशीं लढण्याइतकी ताकत चीनकडे त्यावेळीं नव्हती.

पुढें जपानचें आक्रमण, अंतर्गत यादवी, दुसऱ्या महायुद्धाचा अप्रत्यक्ष ताण व कम्युनिस्ट क्रांतीसाठीची लढाई इत्यादि कारणांमुळें चीनला उसंत मिळाली नाही. त्याचा राजकीय अराजकाचा काळ अजून संपलेला नव्हता. म्हणून तिबेटबद्दल भांडण्याचें त्राण त्यांच्यांत नव्हतें. आणि चीनचा नाममात्र का होईना पण छत्रहक्क मान्य केलेला असल्यामुळें त्याचें नैतिक बंधन मानून व आणखी व्याप वाढवायला नको असें सबुरीचें धोरण स्वीकारून ब्रिटिशांनींहि तिबेट खालसा केला नाहीं.

विसाव्या शतकाच्या मध्यावर मात्र हा प्रश्न साकल्यानें धसाला लागला. अ‍ॅर्नाल्ड टॉयन्बीनें म्हटलें आहे कीं, तिसऱ्या महायुद्धाचें रणक्षेत्र तिबेट असेल. कदाचित् या भविष्यवाणीच्या सत्यतेची चाहूल देण्यासाठी १९५०-५९ च्या दरम्यान इतिहासानें बऱ्याच घडामोडी घडविलेल्या दिसतात. १९४७ सालीं भारत स्वतंत्र झाला. ब्रिटिशांनीं भारतामुळें अंगीकारलेल्या जबाबदाऱ्या व मिळविलेले हक्क यांचा वारसा स्वतंत्र भारताकडे आला. त्यामुळें तिबेटमधील लष्करी तळ इत्यादि गोष्टी चालूंच राहिल्या. १९४९ मध्यें चीनमध्यें कम्युनिस्ट सरकार प्रस्थापित झालें. दोन्ही नव्या राजवटींची मांडामांड होते न होते तोंच चीननें तिबेटचा प्रश्न उपस्थित केला.

१९५० ची मूकसंमति

याप्रमाणें इतिहासांत अगदीं पहिल्यांदाच हीं दोन स्वायत्त, सुसंघटित व जबाबदार शेजारी-सरकारें तिबेटच्या प्रश्नावर समोरासमोर आलीं. ब्रिटिशांच्या जगभर पसरलेल्या साम्राज्याच्या हितापेक्षां स्वतंत्र भारताचें हित व नवा ध्येयवाद हीं भारताच्या धोरणाचीं मार्गदर्शक तत्त्वें ठरलीं. म्हणून यावेळीं भारताला अगदी स्वतंत्र, नवें धोरण आखणें भाग होतें. चीनलाहि आपली सुरक्षितता, जुने हक्क व जमेल तितका साम्यवाद विस्तार यांचा विचार करून तिबेटबद्दलचें धोरण ठरवावयाचें होतें. पण धोरण ठरवितांना कम्यूनिस्टांना इतका विचार करण्याचें कारण पडत नाहीं. चीननें ठरवून टाकलें कीं छत्रहक्क वगैरेसारख्या मध्ययुगीन कल्पनांचा कीस पाडण्यांत वेळ दवडूं नये. तिबेट चीनचा अविभाज्य भाग आहे असेंच आपण मानावें व हिटलरी तंत्राप्रमाणें हें असत्य कानफोड्या प्रचाराच्या व पितृभूमिकडून मिळालेल्या शस्त्रांच्या जोरावर जगाच्या गळीं उतरवावें. म्हणून त्यांनीं १९५० मध्यें तिबेटवर हल्ला केला.

पण १९व्या शतकांतील तिबेट व १९५० मधील तिबेट यांत बराच फरक पडला होता. इतके दिवस चीन-भारताच्या राजकारणांतील एक मुकें प्यादें एवढेंच त्याचें स्थान होतें. पण दुसऱ्या महायुद्धानंतर उसळलेल्या हिमालयन उंचीच्या राष्ट्रीय जागृतीच्या लाटा एकाकी तिबेटपर्यंत देखील जाऊन पोहोचल्या

होत्या. चीनमध्यें कम्यूनिस्ट क्रांति यशस्वी झाल्यावर त्याची वक्रदृष्टि आपल्याकडे वळेल अशी रास्त भीति तिबेटला आधीच वाटूं लागली होती. म्हणून चिनी व्यापारी व शिलेदारांना तिबेट सोडून जाण्याच्या सूचना देण्यांत आल्या होत्या. इतक्यांत चिनी मुक्ति-सेनेचा हल्ला आला.

चीनच्या या आक्रमणाविरुद्ध भारतानें निषेध खलिते पाठवले पण चीननें ते सर्व धिक्कारले. उलट तिबेट हा चीनचाच प्रदेश असल्यानें त्यांतील घडामोडींबाबत इतरांनीं लक्ष घालणें म्हणजे साम्राज्यवाद्यांचें हस्तक बनणें व चीनचें शत्रुत्व पत्करणें होय असा कांगावा केला. भारत यावेळीं गांगरून गेला हेंच खरें. चीनचा हल्ला आल्याबरोबर आपल्या लष्करी तळामार्फत भारत तिबेटला मदत करूं शकला असता; पण तें केलें नाही. निषेध-खलिते पाठवले; पण एकट्या भारताच्या आवा-जाला भीक घालण्याचें चीनला कारण नव्हतें. हा प्रश्न यूनोंत उपस्थित करावा असें तिबेटचें म्हणणें होतें. फिर्यादी होण्याचें भारतानें नाकारलें. तिबेटनें स्वतः यूनोकडे तक्रार केली. सही पुरता सॅल्व्हॅडोर हा फिर्यादी बनला. या तक्रारीचा विचार करण्यासाठी आम सभेनें एक उपसमिति नेमली. पण भारतानें आणखी एक कोलांटी उडी खाऊन असें सांगितलें कीं या उपसमितीनें तिबेटच्या प्रश्नावर चर्चा करूं नये. भारत स्वतः या बाबतींत पुढाकार घेऊन चीनशीं बोलणें करून तिबेटला न्याय मिळवून देईल असें वाटल्यावरून त्या उपसमितीनें भारताची सूचना मान्य केली.

पण भारताकडून तसे कांही विशेष प्रयत्न झाले नाहीत – किंवा निदान त्यांना यश आलें नाही. १९५१ चा करार झाला तो चीन व तिबेट या दोघांच्यांतच. त्यांत तिबेटला स्वायत्तता देण्यांत आली हें खरें. पण घटनात्मकदृष्ट्या तिबेट चीनला जोडण्यांत आला. म्हणजे नुसत्या छत्रहक्काऐवजीं चीनला राजरोस प्रभु-सत्ता मिळाली. शिवाय तिबेटला स्वायत्तता मिळते की नाही हें पाहण्यासाठी कांही घटनात्मक तरतूद नाही वा आंतरराष्ट्रीय व्यवस्थाहि नाही. चीनच्या या सर्व कारवायांना भारतानें मूकसंमति दिली.

नंतर १९५४ मध्यें भारत-चीन करार झाला. या करारान्वयें भारताला तिबेटमध्यें जे अतिसत्तावादी अधि-कार (extra-territorial rights) होते ते सर्व भारतानें सोडून दिले. लष्करी तळ, पोस्ट वगैरे चीन-च्या स्वाधीन करण्यांत आलें. व्यापार व इतर सांस्कृतिक संबंध मात्र चालूं राहिले. (१९४५ मध्यें सुमारें ८० लाख रु. चा माल तिबेटांत गेला व ३५ लाख रु. चा माल भारतांत आला !) या करारांतहि पक्ष आहेत ते भारत व चीनच, तिबेट नाहीं. म्हणजे भारताचे तिबेटशीं संबंध राहूं द्यावयाचे की नाहीं हें चीनच्या मर्जीवर अवलंबून ठेवण्यांत आलें.

या दोन करारांमुळें तिबेट हा चीनचा प्रदेश (region) बनला. भारताला तिबेटशीं प्रत्यक्ष संबंध फारच थोडे ठेवतां आले. आणि सर्वांत महत्त्वाचें म्हणजे आशियांत राहून चीनशीं मैत्री ठेवायची तर इतरांनीं सबुरीनेंच, चीनच्या म्हणण्याप्रमाणें, वागलें पाहिजे असे सर्वांना स्पष्टपणें कळून चुकलें व भारतानें तें निमूटपणें मान्य केलें.–नव्हें त्याला 'पंचशील' तत्त्व-ज्ञानाचा आधार दिला !

साम्यवादी व्यवहार

गेल्या आठ वर्षांचा इतिहास अस्सल साम्यवादी धर्तीचा आहे. सुरुवातीलाच दलाई लामाचा अधिकार तिबेटच्या ⅓ भागापुरता मर्यादित करण्यांत आला. बाकीचा भाग पंचन लामा व चिनी लष्करी अधिकारी यांच्यांत वाटण्यांत आला. चीनच्या दिशेनें रस्ते वाढ-विण्यात आले. चिनी मध्यवर्ती सरकारचा मोठा लष्करी तळ ल्हासांत आला. पण एवढ्यानेंहि भागणार नव्हतें म्हणून तिबेटची लोकसंख्या ५-७ वर्षांत ३३ लाखावरून एक कोटीपर्यंत वाढविण्याचें ठरलें. निसर्गतः हें होणें शक्य नसल्यानें पोट फुटेपर्यंत फुगलेल्या चिनी 'हान' लोकसंख्येंतल्या कांहींजणांना इकडे पिटाळण्यांत आलें. दरवर्षी तीन हजाराच्या वर तिबेटी तरुणांना चीनमध्यें उच्च शिक्षणासाठीं पाठविण्यांत येऊं लागलें. तसेंच लामांच्या ताब्यांतील जमिनींचें सामुदायिकीकरण करणें त्यांचीं गुरेंढोरें देखील हाकून नेणें असे खास साम्य-वादी प्रकार सुरूं झाले.

या सर्वंकष आक्रमणाविरुद्ध तिबेटी लोकांचा विरोध होऊं लागला की शस्त्रें चालविलीं जात. बाहे-रच्या जगांत याबद्दल फारच ओरड झाल्यानंतर 'तिथें शस्त्रवापर करणें अपरिहार्य होतें' एवढेंच





वक्तव्य केलें जाई. पं. नेहरूंनी या बाबतींत चिंता व्यक्त केली की भाई चौ-एन्-लाय त्यांना लगेच दिलासा देत— "तुम्ही कांही काळजी करूं नका. तिबेटमध्यें सर्व कांही ठीक आहे. कांहीं क्रांतिविरोधी लोकांचें उच्चाटन करणें भाग असतें." बुद्ध प्रभावित पं. नेहरू हें सर्व खरें मानीत व दलाई लामालाहि सांगत – "भिऊं नका, बुद्धाला, धम्माला, व 'संघा' ला शरण जा." नेहरूकाकांचा हा सल्ला दलाई लामा निमुटपणें ऐकत.

पण उकळता ज्वालामुखी कधी तरी स्फोट करून वर येणारच. गेल्या तीन महिन्यांतील शोकांतिका सगळयांनीं उघड्या डोळयांनीं पाहिली आहे. 'ही चीनची अंतर्गत बाब आहे.' असें सुरुवातीला पं. नेहरू म्हणाले. पण दलाई लामा स्वतःच भारतांत आल्या-नंतर हें प्रकरण वाटतें तितकें सोपें नाहीं, त्याला आंतर-राष्ट्रीय महत्त्व आहे याची त्यांनाहि जाणीव झाली. आणि ते या घडामोडींवर गंभीरपणें विचार करूं लागले. चीननें १९५१ चा करार मोडला असेंहि त्यांनीं म्हटलें. पण आतां म्हणून काय उपयोग ? हा करार मोडल्याबद्दल चीनला जाब विचारण्याचा अधि-कार कोणाला आहे का ?

जबाबदारीची अपुरी जाणीव

भारताला निदान एवढा तरी अधिकार टिकवितां आला असता. पण तेंहि पंडित नेहरूंनी केलें नाहीं. ता. २७ एप्रिलच्या निवेदनांत ते म्हणतात.– "भारतां-तल्या पूर्वीच्या ब्रिटिश सरकारनें तिबेटमध्यें शस्त्रबळा-वर कांहीं अतिसत्तावादी अधिकार (extra-territorial rights) मिळविले होते. परक्या देशांत असे अधिकार उपभोगणें आम्हांला पसंत नसल्यानें आम्हीं ते स्वतःच सोडून देणार होतो. स्वातंत्र्योत्तर कालांतील अनेक अंतर्गत प्रश्न व बाहेरच्या जबाब-दाऱ्या (पं. नेहरूंच्या मनांत कोरिया प्रकरण असावें.) यामुळें आम्हीं तिबेटकडे दुर्लक्ष केलें. १९५१ चा चीन-तिबेट करार झाल्यानंतर आम्ही आमचे तेथील अतिसत्तावादी अधिकार सोडून दिले... What we were anxious about was to preserve the traditional connections between India and tibet in regard to pilgrim traffic and trade".

भारतानें या शेवटच्या दोन गोष्टी टिकविल्या हें खरें. पण भारताची तेवढीच जबाबदारी होती काय ? ब्रिटिशांचा साम्राज्यवादी वारसा पुढें चालविण्याचें आपणाला कांहीं कारण नव्हतें हें खरें; पण त्याचबरोबर दुसऱ्या कोणाचें नव्या वेषांतलें साम्राज्यवादी धोरण चालूं न देणें हीहि आपली जबाबदारी होती. ब्रिटिशांनीं शस्त्रांच्या व आंतरराष्ट्रीय दराऱ्याच्या बळावर तिबेट-मध्यें आपला लष्करी तळ ठेवला होता हें खरें. पण आपण तो तळ चीनला कां देऊन टाकला ? भारताचा तिबेट-वरील अधिकार साम्राज्यवादी स्वरूपाचा होता तर चीनचा नवा पवित्रा काय संपूर्ण स्वातंत्र्यवादी होता ? चीनचा नुसता छत्रहक्क (suzerainty) तिबेटवर होता तो लगेच सार्वभौम हक्क (sovereignty) कसा झाला ? १९५० सालीं केलेल्या लष्करी स्वारीमुळें ? म्हणजे विसाव्या शतकाच्या मध्यांत देखील 'ज्याच्या हातीं ससा तो पारधी' हा जंगलचा कायदा आंतरराष्ट्रीय क्षेत्रांत रूढ होता म्हणायचा ?

अगदी काटेकोर कायद्याच्या भाषेंत बोलायचें तर पन्नास वर्षांत पांच वेळा उलथापालथी झालेल्या राष्ट्राला कोण्या एका काळचा छत्रहक्क कसा काय सांगतां येतो ? परंपरागत कल्पनांनाच धरून बसावयाचें तर चीनवर चँग-कै-शेकचा अधिकार मान्य करणाऱ्या अमेरिकेची काय चूक ? तिथें आपण बदललेली परिस्थिति, आजची वस्तुस्थिति व नव्या कल्पना यांच्या कसोट्या लावतो. मग येथें त्या कां लावूं नयेत ?

तिबेटवर भारताचा हक्क नाही तर चीनचाहि नाही. आंतरराष्ट्रीय राजकारणांतील आजचा परवलीचा शब्द 'स्वयंनिर्णय' हा आहे. केवळ कांही शस्त्रधारी सैनिक म्हणतात 'तिबेट आमचा आहे', म्हणून तिबेटनें व इतरांनीं तें मान्य करायचें काय ? तिबेटला काय म्हणायचें आहे हें विचारणें आपलें कर्तव्य नाही काय ? चीनमध्ये विलीन व्हायला तिबेट तयार नाही हें १९५१ सालीं स्पष्ट झालेलें होतें. पण इकडे लक्ष द्यायला पं. नेहरूंची तयारी नव्हती. जुन्या साम्राज्यवादाचा अति-उत्साहानें निषेध केला तें ठीक झालें. पण आधुनिक लोकशाहीच्या आंतर-राष्ट्रीय कल्पनांचे नुसते ठोकताळे बसवून चालणार नाहीं, त्यांतले बारकावेहि पाहिले पाहिजेत.





ज्वलंत व्यक्तिस्वातंत्र्यवादी जॉन स्टुअर्ट मिलनें आपल्या on liberty ग्रंथांत म्हटलें आहे की संपूर्ण व्यक्तिस्वातंत्र्याचे हक्क विशिष्ट वयोमर्यादेच्या खालीं देण्यांत येऊं नयेत; व हा नियम बाल्यावस्थेतील जनसमुदायांनाहि लागू करावा. त्यांचें पालकत्व कोणी-तरी पत्करून षोडष वर्षापर्यंत त्यांच्या हिताच्या दृष्टीनें त्यांना मार्गदर्शन करून पुढें त्यांना समानदर्जा दिला पाहिजे.

नजिकच्या इतिहासानें आपणावर सोपविलेली ही पालकत्वाची जबाबदारी आपण पार पाडली का? तिबेटला आपलें म्हणणें स्पष्टपणें जगासमोर मांडण्यांची संधि आपण द्यायला पाहिजे होती. नंतर कांहीं ऐतिहासिक व राजकीय कारणांस्तव चीनचा छत्रहक्क मान्य करणें भाग पडलें असलें तरी तिबेटची अंतर्गत स्वायत्तता टिकविण्याची जबाबदारी केवळ चीनवर सोंपवून चालणार नव्हतें. खरें म्हणजे आजच्या काळांत अशी जबाबदारी कोणाहि एका राष्ट्रावर सोपवूं नये. आपल्या व्यापारी व इतर हितसंबंधांमुळें आपणहि एकट्यानें ती जबाबदारी न घेतां ५-७ राष्ट्रांचें विश्वस्त-मंडळ त्यासाठीं नेमून घेतां आलें असतें. पण पं. नेहरूंनीं तसा प्रयत्न केला नाहीं. उलट यूनोमध्यें या प्रश्नाचा विचार होऊन कांहीं निर्णय झाला असता, तर आपणच मधें पडून ही सर्व जबाबदारी आपल्या शिरावर घेतली आणि तिबेटचें पालकत्व (कीं स्वामित्व?) अरेरावी चीनच्या स्वाधीन केलें.

सावधगिरीचा अभाव

असें पं. नेहरूंनीं कां केलें? त्यावेळीं अनेक सम-स्यांनीं काहूर उठविलें होतें हें खरें. शिवाय अहिंसक मार्गांनीं स्वतंत्र झालेल्या राष्ट्राचा जळजळीत ध्येयवाद जगाला सांगायचा होता. पण सर्वांत महत्त्वाचें म्हणजे पं. नेहरूंना चीनबद्दल कसल्याहि प्रकारचा संशयच आला नाहीं. चीनचे शब्द शंभर टक्के विश्वासार्ह आहेत असेंच त्यांना वाटत होतें.

दुसऱ्या महायुद्धानंतर कम्युनिस्टांनीं – म्हणजे मुख्यतः रशियानें आक्रमक धोरण स्वीकारून पूर्व युरोपांतील अनेक राष्ट्रें गिळंकृत केलीं. यामुळें व कांहीं अंशी स्वतःच्या अतिरंजित कल्पनांनीं भडकून जाऊन अमेरिकेनें कम्यूनिझमला मर्यादित करण्याचें धोरण स्वीकारलें. त्यामुळें शीतयुद्ध सुरू होऊन सर्व जगाची दोन सत्तागटांत विभागणी होऊं लागली. भारतानें आपल्याकडे यावें असें अमेरिकेला वाटणें स्वाभाविक होतें. पण पं. नेहरूंना अमेरिकेचें धोरण नापसंत पड-ल्यानें त्यांनीं आंतरराष्ट्रीय कम्यूनिझमकडे स्वतंत्र दृष्टीनें पाहण्यास सुरवात केली. दृष्टि स्वतंत्र असणें केव्हाहि चांगलें व शहाणपणाचें होय. पण त्याचबरोबर ती स्वच्छ व सखोलहि असली पाहिजे. वरवरच्या भूलथापांना बळी न पडण्याची सावधगिरी घेणें निक-डीचें असतें. आंतरराष्ट्रीय साम्यवादाचें साकल्यदर्शन पं. नेहरूंनीं नीट समजून घ्यायला पाहिजे होतें.

पण त्यांनीं तें सूक्ष्मपणें अवलोकिलें नसावें असें वाटतें. चेस्टर बोल्सनीं आपल्या Ambassodor's report मध्यें याबद्दल मर्मग्राही विवेचन केलें आहे. त्यांचें म्हणणें असें: भारतांत कम्यूनिस्टांचा जोर कधी विशेष नव्हताच. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर तेलंगणांत त्यांनीं थोडा धुमाकूळ घातला; पण पं. नेहरूंनीं त्याचा लगेच बींमोड केला. भारतीय साम्यवादाच्या या सामर्थ्यावरून (!) त्यांची आंतरराष्ट्रीय साम्यवादाबद्दलची कल्पना बनलेली आहे. म्हणून त्यांना आंतरराष्ट्रीय साम्यवादाची भीति वाटत नाहीं. शिवाय कोरिया व इंडोचायना प्रकरणीं साम्यवादी गटानें भारताचा सबुरीचा सल्ला अंशतः मानला होता. त्यामुळें त्या गटाच्या कांहीं आक्रमक आकांक्षा असतील असेंहि त्यांना वाटलें नाही. अमेरिकेनें शीतयुद्ध सुरू केल्यामुळें नाइलाजानें, केवळ बचावाच्या दृष्टीनें साम्यवादी गटालाहि कांहीं प्रतिशह द्यावे लागत आहेत असेंच पं. नेहरूंचें मत बनलेलें दिसतें.

भाबडा भ्रातृभाव

ही चिकित्सा सर्वच्या सर्व मान्य करणें कठीण असलें तरी त्यांत बराच तथ्यांश असावा असें वाटूं लागतें. नाहींतर जें राष्ट्र तिबेटसारख्या निरुपद्रवी राष्ट्रावर विनाकारण, एकाएकी आक्रमण करतें त्याच साम्यवादी चीनला पालकत्व बिनशर्त सुपूर्त करण्याइतका विश्वास पं. नेहरूंनीं का दाखविला? की तो विश्वास नव्हता— ती केवळ भीति होती? तसें असेल तर तें जास्तच लांच्छनास्पद आहे. पण तसें वाटत नाहीं. १९५१-५५ च्या दरम्यान शीतयुद्ध शीतल करण्यासाठी भारतानें

मध्यस्थी केली होती. साम्यवादी गटाशीं विशेष मैत्री ठेवली होती. साम्यवादाला आंतरराष्ट्रीय प्रतिष्ठा मिळवून देण्यांत भारताचा बराच हात होता. हुकुमाची इतकीं पानें हातांत असतांना तिबेटचा सगळा डाव चीनच्या हातांत जाऊं देण्यांत पंडित नेहरूंना भीति वाटत होती असें म्हणणें चूक आहे. उथळ, अत्युत्साही ध्येयवाद व समस्यांचीं शतावधानें यांच्या बरोबरच आंतरराष्ट्रीय साम्यवादाच्या आक्रमक धोरणाचें अज्ञान व चीनबद्दल भाबडा भ्रातृभाव हीं या घटनेची कारणें प्रमुख आहेत.

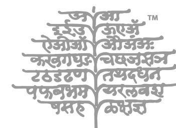
१९५१ सालीं स्वीकारलेल्या या एकेरी जबाबदारीमुळेंच भारताची आज मोठी पंचाईत होऊन बसली आहे. तिबेटमधील ताज्या शोकांतिकेमुळें सर्व लोकशाही प्रेमी जगताला हळहळ वाटत असली तरी तिबेटला मदत करणें इतर कोणालाच शक्य दिसत नाही. हंगेरीच्यावेळीं जें जागतिक जनमत प्रकट झालें तितकी तीव्रता यावेळीं दिसून आलेली नाही. इतर देशांतल्या प्रमुख वृत्तपत्रांनीं याबद्दलचीं आपलीं मतें मांडलीं असलीं तरी राज्यकर्त्या पक्षांनीं तर राहोच पण विरोधी पक्षांनीं वा स्वतंत्र विचारवंतांनी कोठें विशेष वक्तव्य दिल्याचें दिसत नाही. या मौनाचें कारण हेंच दिसतें की हा प्रश्न सोडविण्याची जबाबदारी एकट्या भारताची आहे–आणि भारत एकटा कांहीं विशेष करूं शकणार नाहीं अशीहि जाणीव बहुतेकांना झालेली दिसते. ता. २६-३-५९ चा मँचेस्टर गार्डियन म्हणतो–

However unanimous the Tibetans may be in their hatred of Chinese or Communist overlordship, we in the west must inevitably feel more impotent than when we had to watch Hungary go under. Chines suzevainty over Tibet (with limitations) is generally acknowledged; we cannot even try to influence China throngh the UN (discouraging as the Hungary precedent was) becanse we have foolishly not invited her to undertake its obligations. Outside the Communist world the Indian Government can do most-not so much because of the Sino Indian Agreement of 1954 (which included the " five principles of coexistence ") but because if the chinese communists do not want to turn neutral Asian opinion against them (and it is quite probable that they do not care), then they cannot afford to offend Nehru too deeply. No doubt the Indians are doing their best by diplomacy, but we cannot expect too much from them. They cannot threaten invasion. There remains a faint hope from chinese prudence.

भावी धोरणाचे विषय

आजच्या परिस्थितींत या प्रश्नाबद्दल भारताच्या धोरणाचें तीन निकष पं. नेहरूंनी पुढीलप्रमाणें मांडलेः —(१) भारताची सुरक्षितता, (२) भारत चीन मैत्री टिकविणें, (३) तिबेटबद्दल संपूर्ण सहानुभूति या तिन्हींतील अग्रहक्काबद्दल भांडत बसण्याचें कारण नाहीं. प्रत्येक मुद्दा स्वतंत्र आहे. चीनच्या मैत्रीस्तव दुसऱ्या दोन मुद्यांबाबत कचखाऊ धोरण स्वीकारणें शुद्ध आत्मघातकीपणाचें ठरेल. सुदैवानें पं. नेहरूंनाहि हें जाणलेलें दिसतें.

भारत–चीन सरहद्दीचा प्रश्न आतां धसाला लावावा लागेल. १९१४ सालीं ही सरहद्द दाखविणारी 'मॅक्मोहन–रेषा' ब्रिटिशांनी ठरविली, पण चीननें ती संपूर्णतया व स्पष्टपणें मान्य केलेली नाहीं. ही सरहद्द ८५० मैल लांब आहे. ब्रह्मपुत्रेपलीकडील १०० मैल सोडल्यास बाकी सर्व सरहद्दीची पहाणी भारताकडून झालेली आहे. चीनला ही रेषा मान्य करायला लावून त्याप्रमाणेंच नवे नकाशे तयार करण्यास भाग पाडलें पाहिजे. शिवाय सरहद्दीच्या संरक्षणाबद्दल दोन्ही पक्षांचा करार झाल्यास बरें. भूतान, सिक्कीम व नेपाळ यांच्याशीं लष्करी करार करणें योग्य होणार नाहीं; त्यांच्याशीं मैत्री वाढविणें व कांहींतरी आंतरराष्ट्रीय व्यवस्था करणें आवश्यक आहे. आशियांत व जगांत





शांतता नांदावयांची असेल तर भारत–चीन यांचे संबंध मैत्रीचे असणें आवश्यक आहे ही गोष्ट सूर्यप्रकाशाइतकी स्पष्ट आहे. पण भारत–चीन मैत्रीचा प्रश्न चीननेंच गुंतागुंतीचा केला आहे. तिबेटमधल्या खळबळजनक बातम्या येऊं लागल्यावर चीड व संताप झपाट्यानें वाढूं लागला होता तरी पं. नेहरूंनीं कमालीचें शांत व मौन धोरण स्वीकारलें होतें; पण दलाई लामांचें भारतांत सुखरूप आगमन व तेजपूर–निवेदन यामुळें चीन खोटा पडल्यानें भारताविरुद्ध वाटेल ते आरोप करायला त्यानें सुरुवात केली. पं. नेहरूंनीं याबाबत फारच मुत्सद्देगिरीचें वर्तन केलें हें खरें. विशेष म्हणजे १९५१ सालीं चीनबद्दल वाटणारा आंधळा विश्वास व बंधुप्रेम यांतील उथळपणा कमी होत जाऊन त्याऐवजीं आंतरराष्ट्रीय साम्यवादाच्या खऱ्या स्वरूपाची (व चीनहि त्यांतलाच एक असल्याची) जाणीव त्यांना होऊं लागलेली दिसते. ता. २७-४-५९ चें त्यांचें निवेदन या बाबतींत खूपच सडेतोड व निस्पृह आहे. पाश्चात्त्यांनाहि त्यामुळें कसा दिलासा वाटला हें पाहणें मोठें गमतीचें आहे. ता. ३०–४-५९ चा 'मँचेस्टर गार्डीयन' म्हणतो —

" He has allowed the chinese to put themselves in the wrong, and now can stand forth, as in the past, as a champion of all the principles to which the uncommitted former colonial countries of Asia are attached. He spoke of the 'Nationalism' of the Tibetan rebels; he again expressed his desire for good relations with China based on the Panchshila ; he continues to stress the importance of keeping Tibet out of the cold–war. Indeed, he accused the chinese of the very crimes of which the Western Powers are so often, accused in Asia. 'They have used the language of the cold–war regardless of truth or propriety' the charge sheet on Tibet has now been drawn up in Asian terms. "

भारताला चीनशीं मैत्री टिकवावयाची आहे हें खरें. पण ती मैत्री दोघांनाहि सन्माननीय अशा अटींवर आधारलेली असली पाहिजे. चीननें खूपसें गरळ ओकल्यानें आम्ही लगेच पाश्चात्त्य गटांत सामील होणार नसलों तरी चीनसमोर सतत पडतें घेण्याचेंहि भारताला कारण नाहीं हें एकदां खडसावून सांगितलें पाहिजे. आणि आंतरराष्ट्रीय करारांचें पालन पूर्णांशानें करण्याची जबाबदारी चीनची देखील तितकीच आहे हेंहि स्पष्ट केलें पाहिजे.

तिबेटचें भवितव्य

राहिला प्रश्न तिबेटी जनतेच्या भवितव्याचा. आपल्या परीनें लष्करी कारवाईचें कारण चीननें दिलें तें असें कीं तिबेटमध्यें वरिष्ठ वर्ग सर्वसामान्य जनतेला शोषतो आहे. हें शोषण थांबवून तेथें साम्यवाद -म्हणजेच शेतकऱ्या-कामकऱ्यांचें राज्य प्रस्थापित करण्याची चीनची इच्छा आहे. तिबेटच्या अर्थरचनेबद्दल फारच थोडी माहिती उपलब्ध आहे. चीननेंदेखील पुरेशी माहिती प्रसिद्ध केलेली नाही. जें समजलें त्यावरून असें दिसतें की निम्मे लोक शेतींत आहेत, तर निम्मे भटके आहेत. Time या अमेरिकन नियतकालिकाच्या मतें $\frac{1}{3}$ लोक हे लामा आहेत. इतक्या मोठ्या संख्येनें जर तेथें लामा असतील तर ते आपल्या इकडल्यासारखे लोकांनीं घातलेल्या भिक्षेवर किंवा दिलेल्या देणग्यांवर अवलंबून असणाऱ्या भिक्षूंसारखे असणें शक्य नाही. लामा देखील गृहस्थच असतील, एक विशिष्ट व्रत घेतलेले असतील एवढेंच. म्हणजे आपल्या उपजीविकेसाठीं त्यांनाहि प्रत्यक्ष श्रम करावेच लागत असतील. दुसरें, अगदीं मार्क्सवादी सिद्धान्तांप्रमाणें देखील अशा अतिप्राथमिक अवस्थेंतील उत्पादनव्यवस्थेंत आर्थिक शोषणाला फार थोडा अवसर असतो. अर्थात् असें म्हणून त्या शोषणाचें समर्थन करावयाचें नाहीं. जें शोषण असेल, जी विषमता असेल, ती नष्ट झाली पाहिजे.

समाजवादाचें तत्त्वज्ञान केवळ प्रगत देशांतच प्रसृत व्हावें असें कोणीच म्हणणार नाहीं. पण कोणत्याहि तत्त्वज्ञानाचा प्रसार हा शांततेच्या मार्गानें, विचार-परिवर्तनानेंच झाला पाहिजे. या मूलभूत भूमिकेशींच चीनचा विरोध आहे. आणि म्हणून तिबेटच्या उद्धा-

राची जबाबदारी त्यानें आपल्या शिरावर घेऊन शिरकाणी मार्गानें साम्यवादी कार्यक्रम अमलांत आणण्यास सुरुवात केली आहे. भारताच्या लोकशाही निष्ठेशीं हें संपूर्णतया विसंगत आहे. आणि तिबेटच्या स्वायत्तता-संरक्षणाची जबाबदारी भारतावर देखील आहे. म्हणून निदान आतां तरी भारतानें अशा आंतरराष्ट्रीय व्यवस्थेची मागणी केली पाहिजे की ज्यामुळें तिबेटच्या जनतेवर साम्यवाद लादला जाणार नाहीं.

समाजवादी तत्त्वज्ञानाची तिबेटला जितकी गरज आहे तितकीच विज्ञानाच्या सहाय्यानें पुरोगामी अर्थव्यवस्थेचा पाया घालण्याची देखील निकड आहे. बाहेरच्या अनेकविध साह्याशिवाय अशा प्रकारचा कार्यक्रम तिबेटला अमलांत आणतां येणार नाहीं. पण यासाठीं तिबेटला आपली स्वायत्तता विकण्याची सक्ति स्वीकारावी लागूं नये. भारतानें पुढाकार घेऊन चीनशीं मैत्री असलेल्या पण बिगर-कम्युनिस्ट राष्ट्रांच्या सहकार्यानें तिबेटविषयींची कांहींतरी आंतरराष्ट्रीय व्यवस्था प्रस्थापित केली पाहिजे. नाहीतर उत्तरेकडील थोरल्या भावाचा तिसरा डोळा तिबेटला केव्हांच भस्मसात करून टाकील.

श्री. द. वें. केतकर

" ज्ञानदेवी-टीकासंख्या " ९००९ ओव्या.

॥ उपसाहिजो जी ॥

(१) **पहिलें पाऊल** – (अ) राजवाडे प्रतींत समावेशयोग्य ओव्या, (ब) शुद्धपाठ व (क) एकंदर ओवीसंख्या, या तीन दृष्टींचा मिळून उपक्रम, इ. स. १९५१ सालीं, जान्हवीटीकेसह ज्ञानेश्वरी पहिला अध्याय – या मुद्रणानें केला. **दुसरें पाऊल** – " ज्ञानेश्वरीची ओवीसंख्या " – हा सखोल निबंध श्री. वि. मो. केळकर यांनीं (इ. स. १९५६) प्रसिद्ध केला. **तिसरें पाऊल** – सैन्यसिंहु. हरिमेखला, गंडकी, वानवसे – भानवसे, उसिना घाई, लिंगभेदु, व ओवीसंख्या ९००८, – या सप्तकाचा एक सोपपत्तिक बालगुच्छ " जिज्ञासोद्यान " मार्च १९५७ मध्यें प्रसिद्ध केला. **चवथें पाऊल** – " ज्ञानेश्वरीचा अभ्यास " पंचावन्न कठिन स्थलांच्या चर्चेसह श्री. केळकरांनीं १९५८ सालीं प्रसिद्ध केला. **सहावें पाऊल** – " नाथ–ज्ञानेश्वरीची लोकमान्य नकल झालीच नाहीं " – हा लेख आम्हीं नवभारत - आक्टोबर १९५८ मध्यें प्रसिद्ध केला. **सातवें पाऊल** – केळकरांच्या ५५ स्थलांचें परीक्षण नवभारत – नोव्हेंबर १९५८, जानेवारी – फेब्रुवारी १९५९ या तीन अंकांतून केलें. **आठवें पाऊल** – या प्रस्तुत लेखांत – ज्ञानदेवी टीकासंख्या ९००९ – याची साधार, सोपपत्तिक, सिद्धि करण्याचें योजिलें आहे. **सूचना** – हा निबंध वाचतांना श्री. केळकरांची " ओवीसंख्या–(पाऊल दुसरें) " समोर धरावी. कारण प्रक्षिप्त ओव्यांचा संदर्भ त्यांतून घेतला आहे.

विषयोपक्रम – प्रथम व नंतर

(२) ज्ञानदेवीच्या मांडणींत – (अ) **प्रथम**, गीताश्लोकाला अनुलक्षून केलेला अखंड उत्स्फूर्त ओव्यांचा वर्षाव गोचर होतो. (ब) नंतर–सच्चिदानंदबाबांच्या हस्तलिखितांत पूर्वापरसंधायक ओव्यांचा अन्तर्भाव - दिसून येतो.

(३) एक उदाहरण-ज्ञाने० १ ला अध्याय, ओ० ८८–२७२ पर्यंत अखंड वर्षाव केल्यानंतर, ओ० २४३ पासूनच्या स्फूर्तीचा प्रस्ताव करणारी पूर्वापरसंधायक ओ० २४२ ही **नंतर** प्रविष्ट केली.

स्फूर्त ओव्यांचें स्वरूप

(४) **ज्ञानदेवांच्या ओव्यांची कक्षा** — प्रस्ताव, विषयोपक्रम, क्रमिक आरोह, उत्सर्ग, भरारी, स्थिरासन, अवरोह, उपसंहार. **चित्रण** – ओव्यांचा घाट, रचनेचा थाट, चंक्रमण, बागडतीं पदें, रसाळ अक्षरें, खडे तात्त्विक बोल, कोमल आमंत्रण, आर्द्र परिप्रश्न, अप्रतिहत विविधता, अनुरूप वक्रोक्ति, रम्य अलंकार, उन्मेषप्रभा, प्रफुल्ल उक्तिक्षेप, सोत्साह आविष्कार. – – यांनीं गजबजलेलें. **विशेष** – व्याकरणाच्या जोडीला, प्रक्षिप्त वा मूळ ओव्यांची निवड करण्याला वरील " स्वरूप " उपयोगी पडलें.

प्रक्षिप्त ओव्यांचें स्वरूप

(५) अप्रस्तुत विवरणात्मक, क्रमविच्छेदक, प्रस्तुतच्छेदक, तर कांहीं, भिन्नकालिक, अस्थानस्थित, संदर्भदूषक, अतराले लंबमान, कांहीं अनाकलितरहस्याच्या तर कांहीं अनर्थाच्या असे क्षेपकांचे प्रकार दिसून आले. या योगें पूर्वापरसंधायक ओव्यांची निवड बरीच सुलभ झाली.

लुप्तोपलब्ध ओव्या

(६) तंजावर हस्तलिखितांत ज्ञानेश्वरमुद्रांकित दहा ओव्या व जालगिरी हस्तलिखितांतील समासांत तीन ओव्या – मिळून तेरा अस्सल ओव्या उपलब्ध झाल्या.

ज्ञानदेवी टीकासंख्या–प्रगति व निर्णय

(७) ज्ञानदेवी टीकासंख्या ९००० च्या आसपास आहे. – हें सर्वांस मान्य आहे. तसेंच सांप्रत व्यवहारांत असलेल्या ९०४० ओवीसंख्येच्या प्रतींत कांहीं प्रक्षिप्तें आहेत हेंहि सर्वमान्य आहे. त्याचप्रमाणें — राजवाडे प्रतींतील (८८९६) संख्येंत

अनुक्रमणिका





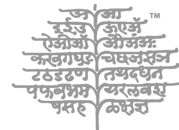
त्रुटी आहेत--हें देखील सर्वमान्य आहे. आमच्या जालगिरी हस्तलिखितांतील ८९९८ या संख्येवरून, या प्रतींत त्रुटी व क्षेपक बरेच कमी आहेत-हें स्पष्ट आहे. म्हणून इ. स. १९४५ पर्यंत ८९९८ हीच संख्या मानिली. नंतर १९४७ मध्यें मिळालेल्या हर्षे-प्रतींत शेवटीं दिलेल्या क्षेपकांवरून जालगिरीप्रतींतील क्षेपक गोचर झाले. हर्षे संकलित १४४ क्षेपकांपैकीं ३४ क्षेपक जालगिरीप्रतींत मुळांतच नाहींत, व ११० आहेत हें समजलें. या ११० पैकीं, राजवाडे प्रतींतून निसटलेल्या ज्ञानदेव मुद्रांकित ८७ ओव्या, जालगिरी-मुळांतच आहेत. अर्थात् बाकी ११०-८७=२३ ओव्या आपोआपच निरस्त झाल्या व जालगिरी प्रतींत ८९९८-२३ =८९७५ ओव्या उरल्या. जाल० प्रतींत मुळांत नसलेल्या ३४ ओव्यांपैकीं १६ ओव्या हर्षे-संकलनांतून (त्या ज्ञानदेवमुद्रांकित असल्यानें) घेतल्या. त्यायोगें जाल० संख्या ८९७५ + १६ = ८९९१ झाली. इ. स. १९५१ मध्यें, राजवाडे प्रतींतील पांच ओव्या जाल० प्रतींत नव्हत्या त्या घेऊन जाल० संख्या ८९९६ झाली. याच वेळीं भारदेप्रतींतील-**नवसहस्र नव ओवी**-ही ओवी पाहिली. पण आतुरता नव्हती. नंतर तंजावरहून कांहीं अध्याय आणविले होते, त्यांत ज्ञानदेवमुद्रांकित अशा ९ नवीन (लुप्तोपलब्ध) ओव्या मिळाल्या. त्यायोगें जाल० संख्या ९००८ होतांच, ही संख्या-नवसहस्र नव ओवी-याच्या जवळ असल्याची जाणीव झाली पण ती देखील मावळली, व १९५६ तील " जिज्ञासोद्यानांत " ९००८ हीच संख्या दाखल केली. इ. स १९५७ मध्यें तंजावर० ११ व्या अध्यायांत आणखी एक उत्कृष्ट लुप्तोपलब्ध ओवी मिळाली. ती मिळून जाल० संख्या ९००९ होतांच-नवसहस्रनवओवीचें-महत्त्व पटलें. शोधाअंतीं, ती ओवी भारदेप्रतींत व आळंदीप्रतींत आहे इतकेंच नाहीं तर-" ज्ञानदेवी टीकासंख्या ९००९ "-असें धनेश्वरप्रतींत स्वतंत्र वाक्य (पोथी-लेखकाचें) वाचलें. भिन्नकालिक व भिन्नस्थानच्या परंपरागत दोन लिखितांत हीच ओवी उपलब्ध होणें हें कांहीं कमी नाहीं. ग्रंथोक्त प्रमाणांत तिचा क्रम लागतो. ती ओवी टवाळ नाहीं, कृत्रिम नाहीं. साडेतीन चरणी आहे. " ज्ञानदेवी " या संज्ञेवरून ती जुनी आहे. "भलेतेयाही" या शब्दावरून ती फार जुनी आहे. **सारांश**-तर्कानें संख्या ठरविण्यापेक्षां, या परंपरागत ओवीच्या आधारें संख्या निश्चित करणें मला श्रेयस्कर वाटलें, व आमूलाग्र उजळणी करून-टीका-संख्या ९००९ असा निर्णय घेतला.

(८) हा आमचा निर्णय ग्रंथोक्त प्रमाणाचा " अंकु वाहे " हें प्रथम समाधान, व या ओवीच्या प्रथम उपयोगाचें श्रेय लाभलें-हें दुसरें समाधान. या रूपानें ज्ञानेश्वरांची सेवा घडली हें तिसरें समाधान. असो.

माझ्या चिकित्सेचें एक पूर्ण उदाहरण

- (बंकट स्वा० प्रत)

(९) **अध्याय १ ला** - प्रक्षेप नाहींत. **अध्याय २ रा** - (१) कूर्म जियापरी - ३०१, (२) तैसीं इंद्रियें - ३०२, या **दोन** ओव्या, श्लो० ५८ व ६८ यां खालीं पुनरुक्त झाल्या आहेत. पुनरुक्तीचें कारण समजल्यामुळें श्लो. ५८ खालील या **दोन** ओव्या गाळाव्या लागल्या. **अध्याय ३ रा** - (३) मृत गुरुपुत्र - १६३, (४) जैसी बहुरूपियांची - १७६, (५) पतंगा दीपीं - २०१ - या **तीन** ओव्या गाळल्या. **अध्याय ४ था** - (६) जे न संगेचि - ८, (७) दैवास्तव - १२५ - या **दोन** ओव्या गाळल्या, **अध्याय ५ वा** - (८) बुद्धिनिश्चयें आत्मज्ञान -८७, ही ओवी गाळली. **अध्याय ६ वा.** प्रक्षेपरहित आहे. **अध्याय ७ वा** - (९) सुवर्णाचे मणि - ३२, (१०) म्हणौनि माझेचि - ६७, (११) देवोदेवी मीचि - १४४, (१२) दोराचिया सापासी - १६३, या **चार** ओव्या गाळल्या. **अध्याय ८ वा** - (१३) कृष्ण कोपौनि - ९, ही गाळली. **अध्याय ९ वा** - (१४) जो मज होय - २८८, (१५) मातेचा उदरकुहरीं - ३३१, (१६) तेविं विषयांचे - ४९९, या **तीन** ओव्या गाळल्या, **अध्याय १० वा** - (१७) जे जे भेटे भूत - ११८, (१८) विषय विवाचा - १५९, (१९) नामजपयज्ञ - २३३, (२०) संन्यासी तुंवा होउनी - २९४, या **चार** ओ. गाळल्या. **अध्याय ११ वा** - (२१) आपण आंग - २१४, (२२) पुत्राचे अपराध - ५७३, (२३) सख्याचे उद्धत - ५७४, (२४) प्रियाच्या ठायीं - ५७५ - या **चार** गाळल्या. **अध्याय १२ वा** - (२५) परि माते परम - २३३,





ही गाळली. अध्याय १३ वा – (२६) नवल अहंकाराची – ८२, ही गाळली. अध्याय १४ वा – (२७) त्रिगुणवृद्धिनिरूपण – २८ ही गाळली. अध्याय १५ वा प्रक्षेपरहित आहे. अध्याय १६ वा – प्रक्षेपविरहित. अध्याय १७ वा – (२८) श्रद्धा जे कां तामसी – ७९, ही गाळली. अध्याय १८ वा – (२९) समर्थाचिये पंक्ति – ४८, (३०) आत्माचि कर्ता – ३८३, (३१) महावीर अकरा – १२९६, (३२) हृदया हृदय – १४२१, (३३) पूर्ण ब्रह्म झाला – १५४७, (३४) एवं करूनिया प्रश्न – १५४९, (३५) गुंतलो होतो – १५६३, (३६) गंगा सिंधु सेवूं गेली – १५७२, (३७) कृष्ण विजयस्वरूप – १६४१, (३८) विजयी नामें अर्जुन – १६४२ – या दहा गाळल्या.

अडतीस ओव्यांचा प्रश्न

(१०) बंकट० ९०३२ मधून ३८ वजा केल्यावर ८९९४ ओव्या उरतात. आतां मिळवायच्या ओव्या पूर्वकथित लुप्तोपलब्ध ओव्या १३, राज. अ. १० ओ. १४८, ही एक व भिडेप्रत, अ. १३ ओवी १७३, ही एक- एकंदर १५ ओव्या मिळविल्यावर बंकट० संख्या ९००९ होते.

राज० संख्या ९००९

(११) राज० मूळ ओव्या ८८९६. यांत लुप्तोपलब्ध ओ. १३, केळकर यांनीं दिलेल्या १४२ क्षेपकांपैकीं ज्ञानदेवमुद्रांकित १०२ ओ. मिळवून एकंदर ९०११, पैकीं अ. २–३०३ ही एक व अ. १३–६ ही एक मिळून दोन ओव्या वजा केल्यावर राज० संख्या ९००९ होते.

वेळ आली आहे

(१२) श्रेष्ठ, निरहंकारी समितीच्या द्वारें, अध्यायवार संख्या, एकंदर संख्या, ओव्यांचा सुयोग्य क्रम, यादव-कालीन पाठप्रवेश, या गोष्टी निश्चित करण्याची वेळ आली आहे. त्या समितीला माझ्या या निबंधाचा अल्पसा उपयोग झाला तरी मला श्रमसाफल्य लाभेल.

राजवाडेप्रतींत समावेशयोग्य ओव्या –
(गमकें)

(१३) संशोधनाला उपयुक्त अशीं– शब्दसंघटन, ओवीबंध, संदर्भ, शैली वगैरे सुप्रसिद्ध गमकें जमेस धरून शिवाय--

(अ) चारचरणी ओवी त्याज्य, (ब) पुनरुक्त ओवी सर्वत्र त्याज्य नाहीं. (क) समान अर्थाची ओवीहि संग्राह्य असूं शकते (ड) संख्यानिर्णयार्थ राज० अनधिकारी. (ई) एखादी ओवी राजवाडे प्रतींत किंवा फाटक प्र. नाहीं म्हणून ती त्याज्य मानली नाहीं. (फ) नसल्यानें तुटकपणा येत नाहीं, किंवा असल्यानें भर पडत नाहीं. म्हणून ती त्याज्य मानली नाहीं. (ज) एखादी क्षेपक ओवी चुकून राहिली तरी चालेल; परंतु ज्ञानेश्वरांची ओवी लुप्त होऊं नये हें धोरण ठेविलें आहे.–अशीं हीं सात व आणखी कांहीं किरकोळ बाह्य गमकें विचारांत घेतलीं आहेत.

कृतज्ञतापूर्वक उपयोग

(१४) खालील विवेचनांतील क्षेपक ओव्या, त्यांचा क्रमांक वगैरे श्री. केळकरांच्या " ज्ञानेश्वरीची ओवीसंख्या " यांतून घेतले आहेत.

ओवी–संकलन सुरू –

अध्याय १ ला

(१) ऐसे पार्थु तिये अवसरीं । २४२
(२) ऐसे देखौनि सकल । २६७

चर्चा नं.– १–२४२ – ओ० २२८–२४१ पर्यंत " मूर्त दोष ' सांगून झाल्यावर, त्याच अनुषंगानें क्रमशः पुढें ओ० २४३–२६० पर्यंत, कुलधर्मनाश, कुलस्त्रीदोष, पितरांचें पतन. लौकिक भ्रंश - यांसारखी " कल्मषांची थोरी (घोरपणा) " ज्ञानदेवानीं वर्णिला आहे. अर्थात् त्यांच्या परिपाटीप्रमाणें कल्मषांच्या थोरीचा प्रस्ताव करणारी संधायक ओ. २४२ अवश्य आहे. या ओवींतील " यया कल्मषांची थोरी " – यांतील – " यया " म्हणजे वर सांगितलेल्या, असा संदर्भच असल्यानें ती ओवी अवश्य आहे. ओ० २६६ मधील — " परी एणें कल्मषें चाड नाहीं " — यांतील " कल्मष " हा पुनरुक्त शब्द ओ० २४२ चा अचूक सूचक आहे, फाटकप्रतींत ही ओवी असल्यानें आमचें समर्थन दृढतर होतें. शिवाय अ० २ ओ० ५० चा प्रथमार्ध जर ग्राह्य आहे. तर ही २४२ वी ओवी देखील ग्राह्यच आहे.

चर्चा नं. २–२६७– ओ० २६० मध्यें कुल नरक भोगी म्हणजे कुल नरकीं पचेल, तर ओ० २६७ मध्यें — " राज्य निरयभोगु " म्हणजे मिळालेलें राज्य





नसून तो साक्षात् नरकभोगच आहे – यांत पुनरुक्ति मुळींच नसून नवीन अभिप्रेतच गुंफिलेलें आहे. गोत्रज-दर्शनानें निर्मित गजबज व कल्मषचर्चा यांचा २६७ व्या ओवीनेंच उपसंहार होतो. भाषादृष्ट्या–ओ० २६० वी जर ग्राह्य आहे तर २६७ वी देखील ग्राह्यच ठरते. कारण ओवीबंधाची चौकट दोहोंची समान आहे.

निर्णय – नं. १ व नं. २ या दोन्ही ओव्या ग्राह्य. **संख्या**—राज० २७३ अधिक वरील २ मिळून — **एकंदर २७५.**

अध्याय २ रा

(१) देखैं कूर्म जियापरी ...... । ३०२

(२) तैसीं इन्द्रियें आपैंति होंति ...... । ३०३

चर्चा, नं. १-२ – गीता श्लो० ५८ व ६८ यांतील वरील दोन ओव्यांची ओढाताण केळकरांनी वर्णिली आहे; या ओढाताणीचें कारण – यदा संहरते चायं – या श्लो० ५८ खालील मूळ मुद्रांकित दोन ओव्या (ज्या इकडील सर्व प्रतींतून निसटल्या त्या) तंजावर प्रतीत अशा आहेत—

(अ) पैं कूर्म कां जैसा । अंगें आवरी गुडाकेशा ।
इंद्रियां उपरमु तैसा । होय जैं यया— ॥

(ब) तैं तेयाची प्रज्ञा । स्थिर झाली प्राज्ञा ।
इंद्रियार्थी अवज्ञा । न करीतचि ॥

यांपकी (ब) कुंटे० टीपेंत, माडगांव० टीपेंत, व कांहीं शीलाप्रतींत अशुद्ध रूपांत नमूद आहे. अ० ९-३६ – तरी परियसें प्राज्ञा । तूं आस्थेन्त्री संज्ञा । बोललीये गोठी अवज्ञा । नेणसी करूं ॥ – या समान ओवीनें ब ओवी मुद्रांकित ठरते. ही अ. ९-३६ वी ग्राह्य तर (ब) देखील निःसंशय ग्राह्य. तसेंच, पहिली (अ) ओवी तिच्यांतील प्रयुक्त शब्दांवरूनच ती मूळ मुद्रांकित आहे हें स्पष्ट दिसतें.

(१५) या दोन्ही नवीन ओव्या शुद्ध आहेत. त्यांत गीता श्लो० ५८ चा अभिप्राय पूर्णांशानें गुंफिला आहे. ओवी (अ)–मध्यें-यदा संहरते चायं–या ५८ व्या श्लोकाचा प्रथमार्ध व ओवी (ब) मध्यें–इंद्रियाणींद्रियार्थेभ्य ...... हा उत्तरार्ध अचूक बसतो. अर्थात् राज० ३०२, ३०३ या ओव्यांचें ५८ व्या श्लोकाखालीं कांहींच काम नाहीं,

(१६) इंद्रियसंहार म्हणजे उपरमाला पोंचलेला, इंद्रियांचा आवर-हा ५८ व्या श्लोकाचा विषय आहे. नेमका तोच अर्थ या अ, ब ओव्यांत यावा म्हणूनच–(अ) च्या चवथ्या चरणाशीं (ब) चा पहिला चरण जोडून वाक्य पूर्ण केलें आहे. म्हणून ५८ व्या श्लोकाखालीं अ, ब याच दोन नवीन संयुक्त ओव्या घेतल्या पाहिजेत. त्याच सुसंगत आहेत.

(१७) केळकरांच्या नं. १ व २ या दोन्ही ओव्या ५८ व्या श्लोकाखालीं कांहींच काम नसल्यानें त्यांना श्लो० ६८ खालीं नेणें भाग आहे. कारण–तस्मायस्य महाबाहो निगृहीतानि सर्वश :– या ६८ व्या श्लोकांत–निगृहीत–असा मूळ शब्द असून त्याचा अर्थ–सर्वशः स्वाधीन; म्हणजे प्रसार किंवा आकुंचन हीं दोन्ही इच्छावश. ही उपरमाच्या अभ्यासाची पुढची पायरी आहे. निगृहीत–या शब्दाच्या वरील अर्थाला अनुलक्षूनच–उवायिला अवेव पसरी । नातरी इच्छावशें आंवरी अशी रचना ज्ञानेश्वरांनीं मूळ ६८ व्या श्लोकाधारेंच केली आहे. म्हणून– "देखैं कर्म जियापरी"–ही उपरमाच्या पुढच्या पायरीची म्हणजे–सर्वशः संहाराची ३०२ वी ओवी ६८ व्या श्लोकाखालींच पाहिजे. श्लो० ५८ खालीं तिचें काम नसल्यानें ती विसंगत होते.

(१८) ओ० ३५३ – ऐसीं इंद्रियें आपैंति होंति – यांतील "ऐसीं म्हणजे कैसीं ? **उत्तर** – ३०२ या ओवींतील – इच्छावश झालेलीं इंद्रियें. कारण हींच "म्हणिये करणारीं" आहेत. यावरून ३५३ व्या ओवीचें उत्तर देणारी ३०२ वी ओवी ही ३५२ वी ठरते.

(१९) धांवणाऱ्या इंद्रियांना सर्व बाजूंनी खेंचणें – असा उपरमाचा अर्थ ५८ व्या श्लोकांत आहे. तसेंच – निगृहीत म्हणजे "खेंचलेलीं इंद्रियें"– ६८ व्या श्लोकांत आहेत. नवीन अ, ब, या दोन ओव्यांत ५८ वा श्लोक सामावलेलाच आहे. अर्थात् राज० ३०२, ३०३ या ओव्या श्लो. ६८ खालीं ३५२, ३५३ या क्रमानें पाहिजेत.

(२०) एखादा पंडित अर्थ सांगतो तर दुसऱ्या पंडिताच्या तोंडून आपोआप अर्थ बाहेर पडतो. यांत जो फरक आहे तोच फरक उपरम (श्लो. ५८) व निगृहीत





(श्लोक. ६८) यांत आहे. उपरम होणें म्हणजे – आपैति होणें नव्हे. म्हणून – आपैति होंति" – ही ओवी ५८ व्या श्लोकाखालीं बसूं शकत नाहीं.

निर्णय – राज० ३०२, ३०३ च्या जागीं नवीन अ, ब ओव्या घ्यावयाच्या. ३०२, ३०३ या दोन्ही श्लो. ६८ खालीं घ्यावयाच्या. व ३५२, ३५३ हा क्रमांक द्यावयाचा, पण ३५३, ही मुळांत आहेच. म्हणून एक ३५३ पुनरुक्त अनावश्य, म्हणून टाकायची.

संख्या – राज० मूळ ओव्या ३७४, उणें १ (३०३) अधिक २ (अ, ब) बरोबर ३७५.

अध्याय दोन अखेर ओवीसंख्या – ६५०.

अध्याय ३ रा

(१) परिस पां सव्यसाची। ... १४५
(२) मृत गुरुपुत्र आणिला। ... १६३
(३) जैसी बहुरूपियांची। ... १७६
(४) पतंगा दीपीं आलिंगन। ... २००
(५) सर्वस्वें शिणोनि येथें। ... २०७

चर्चा–नं.१–१४५ –स्वधर्म न आचरणारांचें जीवित व्यर्थ जातें. म्हणून शरीर एकदां प्राप्त झाल्यावर आपलें उचित कर्म टाकण्याची भावना कां बाळगावी ? – येथें ओ० १४४ अखेर श्लो० १६ चें सौम्य शब्दघटित सामान्य विवेचनानंतर – "लिंपणाऱ्या कर्माची खंती वाटते म्हणून या शरीराकडून कर्में घडूं नयेत असें वाटतें" – अशा भावनेचा (१ ल्या, २ ऱ्या अध्यायांतील) अर्जुनप्रेरित पूर्वपक्ष कल्पून ज्ञानदेव म्हणतात — ओ. १४५ – लेप टाळण्याचा, कर्मांची खंती – हाच उपाय आहे – असें मानणारे सारे महामूर्ख होत. श्लो. १६ चें व्याख्यान खरें येथें संपलें. ओ. १४५ तील टोमणा वस्तुतः अर्जुनासाठींच आहे. लेकी बोले सुने लागे - हें येथें रहस्य आहे. परंतु लागलींच भगवंतानीं श्लोक १७ कडे वळून ओ. १४६ मध्यें, लेपनिवारणाचा रामबाण उपाय सांगून टोमणा सौम्य केला आहे. अर्थात् या अध्यायांत ही १४५ वी ओवी अवश्य आहे.

(२२) अठराव्या अध्यायांतहि (राज० २१७) अशीच ओवी आली आहे. न हि देहभृतां शक्यं त्यक्तुं कर्माण्यशेषतः – म्हणजे देहधारकाला पूर्ण कर्मत्याग अशक्य आहे – हें तेथें प्रस्तुत आहे. या भिन्न प्रस्तुताला अनुलक्षून त्याला अनुकूल – हां गा सव्यसाची अशा (तिसऱ्या अध्यायांतील उठावाहून भिन्न अशा) निराळ्या उठावानेंच १८ व्या अध्यायांतील ओवीचा आरंभ व रचना आहे. म्हणून ती ओ. २१७ तेथेंहि अवश्य आहे. दोन प्रस्तुतें, दोन ओव्या.

(२३) संदर्भ – कर्मलेप चुकविण्याकरितां चुकीचा उपाय अवलंबिणाऱ्यांचा उपहास हा तिसऱ्या अध्यायांतील ओवीचा संदर्भ असून, "कर्मत्यागाचें अशक्यत्व" – हा १८ व्या अध्यायांतील ओवीचा संदर्भ आहे, म्हणून ती समान ओवी दोन्ही स्थळीं पाहिजे.

(२४) निर्णय – पुनरुक्त वाटली तरी ही ओवी दोन्ही स्थळीं अवश्य आहे.

नं. २–१६३ – या ओवींतील "पुरतेपणा" म्हणजे "निराकांक्षत्व" – किंवा "अनार्तत्व" – एवढाच अर्थ आहे. भगवान् म्हणतात — मी पूर्ण निराकांक्ष आहे. इतका निराकांक्ष दुसरा कोणीहि नाहीं. — एवढाच संदर्भ आहे. अपूर्व चमत्काराचा येथें प्रश्नच नाहीं. अर्थात् मृतपुत्र आणण्याच्या अघटित चमत्काराची ओवी १६३ ही संदर्भदूषकत्वामुळें त्याज्य आहे. पुरतेपणा या शब्दाच्या म्हणजे अघटित क्रियापटुत्व हा अर्थ चूक आहे. म्हणून ती ओ० १६३ प्रक्षिप्त आहे.

नं. ३ – १७६ – या ओवींत संदर्भ आहे, भावपोषण आहे. पण ओवीबंध यादवकालीन नाहीं. तें नाथकालीन अनुकरण आहे. ही ओवी प्रक्षिप्त अत एव त्याज्य.

नं. ४–२००– प्रस्तुत ओवींत- प्रकाशद्वेषी पतंग हें उपमान व परमार्थद्वेषी मूर्ख हें उपमेय व "तैसे"– हा उपमाप्रतिपादक शब्द आहे. आतां उपमान (भिडेप्रत) १९९ व्या ओवींत आल्यावर, लगेच २०० व्या ओवींत, उपमेय व उपमाप्रतिपादक शब्द यावयास पाहिजे. अर्थात् प्रस्तुतस्थळीं, २०१ हीच २०० वी होते व "पतंगा दीपीं आलिंगन"– ही ओवी आपोआप गळते. म्हणून ही मध्येंच घुसलेली ओ. २०० प्रक्षिप्त व त्याज्य.

कांहीं प्रतींत ती शेवटीं दिली आहे. तेथेंहि ती– अंतराले लंबमान होऊन त्याज्यच ठरते.





नं. ५–२०७– ओ. २०६ व २०७ या दोन्ही ओव्या ज्ञाने. मुद्रांकित आहेत त्या टाकितां येत नाहींत. शिवाय २०७ व्या ओवींतील " शिणोनि " याचा ओ. २०८ मध्यें- कें गिंवसावा। शीणु आपुला– असा परिपोष केला आहे. ओ. २०६, २०७ या दोन्ही ग्राह्य.

लुप्तोपलब्ध ओव्या

(२४) सांप्रतच्या चालूं प्रतींत श्लो. ३९ च्या खालीं– (१) तैसें ज्ञान तरी शुद्ध– २६३। (२) आधीं यांतें जिणावें– २६४। (३) यांते साधावया-लागीं– २६५। – या तीन ओव्या असून, श्लो. ४० च्या खालीं– (४) तैसे उपाय कीजती जे जे २६६। (५) ऐसि याहि सांकडा बोलां– २६७, –अशी ओव्यांची मांडणी गोचर होते. यावर विचार– ४० वा श्लो. व त्या खालच्या २६६, २६७ या ओव्या, यांत अर्थाअर्थी कांहींच संबंध नाहीं हें स्पष्ट दिसून येईल. श्लो. ४० खालची मूळ ज्ञानेश्वरांची ओवी लुप्त झाल्यानें श्लो. ३९ खालील मूळच्या सुसंगत २६३–२६७ एकसूत्री ओवीपंचकापैकीं २६६, २६७ या दोन ओव्या तोडून त्या श्लो. ४० खालीं दिलेल्या आहेत. म्हणूनच ४० श्लोकांतील अहंकाराच्या अधि-ष्ठानासंबंधीं ओ. २६६, २६७ मध्यें अवाक्षर देखील नाहीं. उलट त्या दोहोंत श्लो. ३९ तील– " नित्य-वैरिणा "– याचेंच विवरण आहे. ही अडचण अद्याप कोणालाच कशी दिसली नाहीं ? डोळस असून आंधळी सेवा कां ? (२५) म्हणून श्लो. ३९ खालीं ओ. २६३–२६७ हें मूळचें पंचक मांडून श्लो. ४० खालीं अहंकारविषयक पूर्ण सुसंगत ज्ञानदेवोक्त ओवी–

(अ) इंद्रिय-मन बुद्धीचां ठाईं।
ययाचें बिढार असे पाही।
म्हणौनि ज्ञान देहीचां देहीं।
आवरिलें असे ॥

ही जाल० हस्त० समासांतील ओवी समाविष्ट केली पाहिजे. टीप—राज० पृ. ३८० ओ० २१०— " आणि वायूसि एके ठाईं। बिढार जैसें नाहीं "– या ओवीशीं यथास्थित साम्य आहे, म्हणून ती मुद्रांकित आहे. तसेंच –बुद्धीचां,ययाचें, देहीचां हे महानुभाव-कालीन प्रयोग आहेत. अ० ४–१४– " आवरिला असे "— असा ज्ञाने० प्रयोगच आहे. विटें येथील इनामदारांच्या हस्त० पोथींत ही ओवी आहे. ही ओवी ग्राह्य.

दुसरा प्रसंग

(२६) ढोबळ दृष्टीनें पाहिलें तरी देखील, ४२ वा श्लो० व त्याच्या खालच्या २६९ वी ओवी, तसेंच ४३ वा श्लो० व त्या खालच्या २७०, २७१ या ओव्या यांचा परस्पर कांहींच संबंध नाहीं हें स्पष्ट दिसतें. कारण श्लो० ४२, व ४३ यां खालील अनुक्रमें २ व १ अशा ज्ञानेश्वरांच्या मूळ ओव्या लुप्त झाल्याकारणानें ४१ व्या श्लोकांखालील मूळच्या सुसंगत, २६८, २६९, २७०, २७१ या एकसूत्री चार ओव्यांपैकीं, २६८ ही एकच श्लो० ४१ खालीं ठेऊन, २६९ व्या ओवीला श्लो० ४२ खालीं व २७०, २७१ यांना श्लो० ४३ च्या खालीं घेतलें आहे. २६९ व्या ओवींत, कोण कोणाहून पर याचा मागमूसहि नाहीं. तसेंच २७०, २७१, या ओव्यांत श्लो० ४३ तील—संस्तभ्यात्मा नमात्मना– याचें नांवहि नाहीं, इतकेंच नव्हे तर त्या चारहि (२६८, २६९, २७०, २७१) ओव्यांत ४१ व्या श्लोकाचेंच सलग विवरण आलें आहे.

(२७) म्हणून ४१ व्या श्लोकाखालीं मूळच्या-प्रमाणें २६८–२७१ या चार ओव्या मांडून, श्लो० ४२ च्या खालीं—

(ब) शरीरा इंद्रियें पर।
म्हणिपतीं साचार।
तयां मन, जें व्यापार।
प्रवृत्तीचा चाळी ॥
(क) तया मन पर बुद्धि।
बुद्धीसी आत्मा अवधि।
एवं सर्वांसी सुधी।
तोचि पर ॥

या तंजावर हस्त० ओव्या समाविष्ट केल्या पाहिजेत. त्या ज्ञाने० मुद्रांकित आहेत हें निर्विवाद आहे.

(२८) तसेंच श्लो. ४३ च्या खालीं–

(ड) तया बुद्धिपरा आत्मयां।
जाणौनियां धनंजया।
तेथ निश्चल होउनी – ययां।
दुष्टां जीणें ॥

ही तंजावर हस्त. ओवी जमेस धरणें भाग आहे. टीप – अ, ब, क, ड, या चारहि ओव्या निर्विवाद ज्ञानेश्वरांच्याच आहेत.





(२९) **निर्णय** – या अध्यायाच्या शीर्षभागीं दिलेल्या पांचापैकीं नं. १ व नं. ५ ग्राह्य. म्हणजे २ ओव्या ग्राह्य. तसेंच अ, ब, क, ड या चार लुप्त ओव्या ग्राह्य.

(३०) **संख्या** – राज. मूळ ओव्या २७१ अधिक २ (नं. १ व ५) अधिक ४, (अ, ब, क, ड) – एकंदर (२७७) ओव्या. अध्याय तीन अखेर ओवी संख्या – (९२७).

अध्याय ४ था

(१) जें न संगेचि पितया – । ८

(२) दैवास्तव देहाचें पालन । १२५

(३) ते कथेची संगति । ... । २१२

(३१) चर्चा नं. १–८, ही चार चरणी ओवी त्याज्य.

नं. २– १२५ – संदर्भ, अर्थ, रचना, व भाषा या चारहि दृष्टीनें ही ओवी नालायक आहे. कांहीं प्रतींत ही ओवी चार चरणी आहे. कांहीं प्रतींत ही ओवी मुळींच नाहीं. शिवाय – दैव म्हणजे दैवयज्ञ– असा अर्थ असून या प्रक्षेपकानें, दैव म्हणजे प्रारब्ध असा अनर्थ केला आहे. सारांश ही ओवी त्याज्य.

नं. ३–२१२ – शैलीच सांगते कीं ही ओवी अत्यंत योग्य आहे. संदर्भ, अर्थ देखील समुचित आहे. ज्ञानदेवीं मुद्रा स्पष्ट दिसते. तसेंच फाटकप्रतींत आहे – हा पोषक पुरावाहि आहे. ही ओवी ग्राह्य.

(३२) गीता श्लो. ३८ – तत्स्वयं योगसंसिद्धः कालेनात्मनि विन्दति – म्हणजे कर्मयोग व समाधियोग यांनीं स्वतः योग्यतावान् झाल्यावर (मुमुक्षूला) हें ज्ञान कालान्तरानें प्राप्त होतें – याला अनुलक्षिणाऱ्या ज्ञानदेवी मुद्रेच्या ओव्या आजपर्यंत लुप्त होत्या त्या अशा––

(प) ऐसें जें पवित्र ज्ञान ।
तेणें निजकर्में चोखाळून ।
समाधिसेजे मन ।
पहुडे जेयाचें ॥

(ब) तया तें यथाकालीं ।
स्वसत्ता तें माळ घाली ।
नातरी सांडूनि दुवाली ।
तोचि होय ॥

तंजावर हस्त० प्रतींत शुद्ध स्वरूपांत–आतां ययावरी जें बोलणें–या ओवीच्या वर ह्या आढळल्या. या निःसंशय ग्राह्य आहेत.

(३३) **निर्णय** –– शीर्षभागीं दिलेल्या तीन पैकीं नं. ३ ची एकच ग्राह्य. नवीन दोन ग्राह्य.

(३४) संख्या – राज० मूळ ओव्या २२२ अधिक १ (नं. ३) अधिक २ (प. ब.) एकंदर – (२२५). अध्याय चार अखेर ओवी संख्या– (११५२)

अध्याय ५ वा

(१) बुद्धि निश्चयें आत्मज्ञान । ८७

(२) कृष्ण अर्जुनासी संगु । १८०

चर्चा – नं. १ – ८७, ही चार चरणी ओवी त्याज्य.

नं. २ – १८० – सहाव्या अध्यायाचा मराठी अनुवादक कोण याचें अचूक उत्तर म्हणजेच पूर्वापर संधायक ही १८० वी ओवी होय. ही निर्विवाद ग्राह्य आहे. (पहा–नवभारत नोव्हें, १९५८).

(३५) **निर्णय**—शीर्षभागीं दिलेल्या दोन पैकीं नं. २ ही एकच ग्राह्य.

(३६) संख्या—राज० मूळ ओव्या १७८ अधिक १ (नं. २) मिळून एकंदर अध्यायसंख्या (१७९). अध्याय पांच अखेर ओवीसंख्या (१३३१).

अनुक्रमणिका





पुस्तक–परीक्षण –

यशोदा– ले. श्री. ना. पेंडसे, मौज प्रकाशन मुंबई; पृ. १९२, मूल्य : ४॥ रु.

मराठी कादंबरीला नवचैतन्य प्राप्त करून देणारे लेखक म्हणून श्री. ना. पेंडसे यांचें नांव सुविख्यात आहे. पेंडसे यांनीं लिहिलेल्या चार दीर्घ कथा 'यशोदा' या संग्रहांत आहेत. 'गारंबीचा बापू' या कादंबरींत आलेल्या यशोदेच्या पूर्वचरित्राची कहाणी यशोदा या कथेंत आहे. यामुळें एक स्वतंत्र कथा या दृष्टीनें या कथेकडे पाहावें लागतें तसें गारंबीचा बापू या कादंबरीशीं संबंध जोडूनहि पाहणें क्रमप्राप्त ठरतें. अत्यंत रूपवती असलेली यशोदा कुंवरपणींच गरोदर राहते, नाना व्यक्तींशीं तिचे संबंध जोडले जातात. सबंध कुटुंबाला वाळींत टाकण्याचीं खलबतें सुरू होतात. अण्णा खोत यांच्यापासूनच ती गरोदर राहिली असल्याचें कळतें व त्यांच्याच कुटिल नीतीला बळी पडून विठोबा या सामान्य माणसाशीं तिला लग्न करावें लागतें. यशोदेसारखी मुलगी गरोदर आहे याचा जो भावनात्मक ताण निर्माण व्हायला हवा तो होत नाहीं. घरांतली मंडळी विविध मनःस्थितींतून जातांना दिसतात परंतु त्या चित्रणांला कृत्रिमता व आक्रस्ताळेपणा यांचें स्वरूप प्राप्त होतें. यशोदा पंढरपूरला जावयास निघते हा कथाभाग मात्र श्वास रोधून धरायला लावतो एवढ्या उत्कटतेनें फुलवला गेला. परंतु याच ठिकाणीं अण्णा खोत व यशोदा यांच्यांत जो दीर्घ संवाद घडतो त्या संवादांत परिस्थितीच्या, काळावेळाच्या तंगपणाची जाणीव व्यक्त झालेली नाहीं. लेखकानें स्वतः कथन न करतां नाटकाच्या पद्धतीनें संवादांची रचना केली आहे; परंतु त्यांत संवादाचा ठसका नाहीं व कथन नसल्यानें परिणामकारकता नाहीं. मुख्य म्हणजे यशोदेच्या व्यक्तित्वांत रूपाखेरीज असें कांहीच नाहीं कीं ज्यामुळें तिच्या जीवनांतील आपत्तींना मोठा अर्थ यावा. अण्णा स्वभावानें खुनशी आहे हें ध्यानांत असूनहि शारीरिक पिपासेनें ती त्यांच्याकडे आकृष्ट आहे असें दाखविलें आहे. त्यामुळें वाचक संदेहांत राहतो. यशोदेच्या स्खलनाचा जो आघात मनावर व्हावयास हवा त्याला संक्षेप बसतो. सहानुभूतीचें निश्चित केन्द्र निर्माण होत नाहीं. यशोदेच्या रूपवर्णनाला प्रचाराचें स्वरूप येतें. 'गारंबीचा बापू' या कादंबरीशीं या कथेचें जें नातें आहे तें विसरतां येत नाहीं. कथेंतल्या ज्या रहस्यामुळें त्या कादंबरीला वेधकता आली तें रहस्य या अगोदर घडलेल्या कथाभागांत सांगून झाल्यामुळें 'गारंबीचा बापू' या मधल्या कथेला एक अनिष्ट धक्का पोचतो यांत शंका नाहीं. 'हिरोकोसान' ही जपानी पार्श्वभूमीवरची कथाहि मरगळल्यासारखी वाटते. उत्कटतेंत कमी पडतें. व्यक्तीचें व वातावरणाचें चित्र प्रभावीपणें डोळ्यांसमोर उभें राहूं शकत नाहीं. 'जुम्मन' ही कथा एका बकऱ्यावरची–बोकडावरची आहे. कथा वेधक आहे. अंतःकरणाला आंच लागेल असें सामर्थ्य कथावस्तूंत असूनहि तें कथेंतून उचंबळून येत नाहीं. मांडणींतल्या अलिप्तपणास कोरडेपणाचें स्वरूप येतें. जुम्मन हा बकरा आहे हें अगोदर स्पष्ट न झाल्यानें बराचसा कथाभाग वाचकाला गोंधळांत ठेवतो. कथा वाचून झाल्यावर तिच्या सौंदर्याचा व सामर्थ्याचा विचार मनांत करूं लागलें कीं चिंतनामुळें कथा मनांत पूर्ण होते. याचाच अर्थ मांडलेल्या कथेंत कांही अपुरेपण राहिलें हाच होतो. "रामशरणची गोष्ट" ही कथा म्हणजे रामशरणचें व्यक्तित्व, व लेखकाचें व्यक्तित्व आणि परिस्थिति यांचें एक उत्कट समर आहे. रामशरणचें व्यक्तित्व रेखीवपणानें डोळ्यापुढें उभें राहतें व त्यांत विलक्षण खोली निर्माण होत जाते. परंतु कथा वाचतांना पुढचीं वळणें आपोआप दिसत जातात. इतकी कीं कथेचा आकार सांकेतिक आहे हाच निष्कर्ष निघतो. असें असलें तरी एक चांगली कथा म्हणून तिचा उल्लेख करतां येईल. समर्थ लेखकाशीं सामान्य वाचकानें





एवढें जिवाभावाचें व भावभक्तीचें नातें जुळवून घेतलेलें असतें कीं त्या लेखकाच्या यशानें वाचक आनंदित होतो, अपयशानें व्यथित होतो.

— शंकर वि. वैद्य

ओलें उन्ह : ले. गंगाधर गाडगीळ, प्रकाशक लाखाणी बुक डेपो, मुंबई ४ पृ. १४९ मूल्य ३ रुपये

मराठींतले एक मातब्बर कथालेखक म्हणून प्रा. गंगाधर गाडगीळ मराठी वाचकांना माहीत आहेत. सांचेबंद चाकोरींतून मराठी कथा बाहेर काढतांना गाडगीळांनीं जे विविध प्रयोग केले, मराठी वाचकांना व टीकाकारांना जे धक्के दिले ती गाडगीळांची प्रयोगक्षम व लोकविलक्षण वृत्ति 'ओलें उन्ह' या संग्रहांतील कथांत पण व्यक्त झालेली दिसते. जीवनांत प्रत्यहीं जाणवणाऱ्या अनेक अनुभूतींत व अंतःकरणांत उसळणाऱ्या विविध जाणिवांत वाङ्मयस्वरूप धारण करण्याचें सामर्थ्य असूनहि मराठी साहित्यिकांना तें दिसूं शकलें नव्हतें या जाणिवेंतूनच गाडगीळांची नवकथा निर्माण झाली असावी. गाडगीळांच्या या कथा वाचतांना मनावर जे विविध ठसे उमटतात त्यांत गाडगीळांच्या आगळी दृष्टि असलेल्या व्यक्तित्वाचा ठसा खोलवर उमटतो. लेखकाच्या व्यक्तित्वाची जाणीव सातत्यानें जागी राहाते याचें कारण जीवनाकडे बघण्याची गाडगीळांची एक विशिष्ट दृष्टि आहे हेंच होय. किती अडीअडचणी असोत, आपत्ति असोत त्यांतहि कोडगेपणानें जीवन जगण्याचा माणसाचा, जीवनशक्तीचा प्रयत्न चालूच असतो. लोक गाभीर्याचा आव आणीत असतात, विलक्षण कृत्रिमतेनें जीवन जगतात, विचित्र स्वार्थवृत्तीनें आणि गंडांनीं पछाडलेले असतात. या दृष्टिकोनांतून गाडगीळ जेव्हां बघतात, तेव्हां जीवनाचें वेगळें स्वरूपच त्यांना दिसतें, स्वभावाच्या नव्या छटा आढळतात, नव्या व्यथा प्रत्ययाला येतात आणि हेंच गाडगीळ जेव्हां त्याच्या लकबीनें व्यक्त करतात तेव्हां त्यांच्या व्यक्तित्वाचीं वैशिष्ट्येंहि तेथें उमटतातच. गाडगीळांच्या अनेक कथा या भावकथा या स्वरूपाच्या आहेत तेव्हां लेखकाच्या मनांतील आंदोलनांतून त्यांचें व्यक्तित्व तेथें उमटणारच.

मिनलेलें वीष, एक सुखी प्राणी, सुषमा, टीपकागद, मायलेकी, अशा कथांतील व्यक्ति गाडगीळांच्या विशिष्ट पद्धतीनें चितारलेल्या आहेत. त्यांच्या स्वभावांतील सूक्ष्म छटांचें चित्रण त्यांत आहे. आपल्या स्वभावाच्या चाकोरींतून बाहेर पडण्यास असमर्थ असणाऱ्या वारणाक्का बघून हसूं येतें परंतु त्या हास्यापाठीमागें कारुण्य, अनुकंपा हे भाव आपोआप येतात. 'एक सुखी प्राणी' मधल्या नायिकेच्या जीवनांतला विचित्र संथपणा हास्यदायक वाटला तरी सूक्ष्म कारुण्य निर्माण करणाराच. विविध गंडानीं पछाडलेल्या, परिस्थितीशीं तडजोड करणाऱ्या अशा या व्यक्तींवर आधारलेल्या कथा जीवनदर्शनाच्या सामर्थ्यामुळेंच उत्कट ठरतात. ओलें उन्ह ही कथा तिच्यांतील धुंद वर्णनामुळें, वातावरणामुळें वेधक ठरते. 'स्मशानांतील वृक्ष' ही कथा म्हणजे त्या वृक्षाखालीं राहणाऱ्या भिकाऱ्यांच्या जीवनाचें चित्रण आहे. मात्र कथा वाचनीय ठरते ती तिच्यांतील माहितीमुळें. अशा कांहीं कथांमध्यें कथातत्त्व एवढें सूक्ष्म होत जातें कीं त्यांना केवळ वर्णनांचें स्वरूप प्राप्त होतें. खुणावणाऱ्या चांदण्यांतील स्त्रियांचीं चित्रेंहि याच स्वरूपाचीं आहेत. 'तो आणि मी' ही कथा शेवटीं चमत्कृतीच्या आहारीं जाते. उन्माद कथेंतील बोधाला प्राधान्य येतें. कथा जुन्या वळणावर जाते.

गाडगीळ हे संवेदनशील, कल्पक व खऱ्या अर्थानें शब्दप्रभु लेखक आहेत. जाणीवेची सूक्ष्म छटा ते नीटसपणें टिपूं शकतात. अनेक ठिकाणीं त्यांच्या शैलीचें सामर्थ्य प्रत्ययास येतें. मनांतील सूक्ष्म





आंदोलनें टिपणें या प्रक्रियेस भावकथेंत विशेष महत्त्व असल्यामुळें गाडगीळांच्या कथांतील या शैलीस महत्त्व प्राप्त होतेंच. गंभीर विचार मनांत तरळत असतांनाच मनांत निर्माण होणाऱ्या आनंदाच्या लहरींना कशी भरती येते व सुख हिरावून नेणारे गंभीर विचार त्या लाटांवर कसे विरत जातात याचें उत्कृष्ट आविष्करण 'ओलें उन्ह' या कथेंत आढळेल. लेखकाच्या मनांत जीवनाच्या गणिताविषयीं गंभीर विचार चालू आहेत पण तशांतहि त्याला ऊन बिचकलेल्या वासरासारखें दिसतें, तें टेकडीवरून उडी घेतें, वेलीचीं फुलें "पिवळीधम्मक" दिसतात, कुंपणावर फुलपाखरूं दिसतें आणि कुन्दाच्या पायांतले घुंगुर "छुन्नुक छुन्नुक" वाजतात, त्या गांभीर्याला हलके हलके मुरड निर्माण होत साऱ्या वृत्तीचे ओघ उल्हासाकडे वळतात. "जीवनाचें गणित येथें कुणा लेकाला सोडवायचें होतें ? यांतील 'कुणा लेकाला' या शब्दांच्या योजनेनें त्या गांभीर्याला आपोआप संक्षेप बसतो व लेखकाच्या खेळकर, प्रसन्न वृत्तीची छटाच स्पष्ट होते. शैलींतले असे बारकावे लक्षणीय आहेत. याच प्रकारें गाडगीळ गांभीर्यांत चेष्टेचे आणि उपहासाचे सूरहि कौशल्यानें मिसळतात. मायलेकींमधले नाना भयंकर रागावलेले असतांनाहि त्यांना एकदम शिंक येते. 'स्मशानांतल्या वृक्षा' खालीं भीषण जीवन जगणारीं माणसें असतांनाहि जवळचें पोशाखी जग आपल्याच तन्द्रींत वावरतें अशा अनेक ठिकाणीं याचा प्रत्यय येईल. परंतु क्रियाविशेषणात्मक योजनेचें प्राबल्य कांहीं ठिकाणीं फार वाढतें. 'टक्कल पडलेला कावळा उगीचच तास न् तास् कर्कशपणें ओरडत असतो', कुत्रीं लाहा लाहा करतात, कचकन् चावतात, खार लुबुलुबु खाते, दत्तू बदड बदड बदडतो, ती डोकें कराकरा खाजवते, ते चेकाळून हासतात, ती वसकन् धावून जाते, फडाफड तोंडात मारते, अचावचा खाते. त्रेचाळीस ते पंचेचाळिस या पानावरील हीं कांहीं उदाहरणें आहेत. अन्यत्रहि या प्रकारची रचना आढळते. शैलीच्या नैसर्गिक ओघांतून ती बाहेर पडते.

मोटार नव्वद अंशाचा कोन करून वळावी त्या प्रमाणें गाडगीळांच्या व्यक्तिरेखांचे भाव कांहीं ठिकाणीं एकदम बदलतात. ही लकब सर्वच व्यक्तींच्या बाबतींत आढळते. उदा. पद्माचा ऊर आनंदानें भरून आला. मग एकदम तिला भीति वाटली (मायलेकी. पा. १३), त्यांना एकदम आश्चर्य वाटलें (पा. २४), त्यांना एकदम वाटलें कीं–(पा. २५), वारणाक्कांनीं एकदम अंग टाकलें (पा. ५१), अनपेक्षितपणें वारणाक्काना मालकिणीचा विलक्षण संताप आला (५८), त्याच्या मनांतली मिरवणूक एकदम उधळली गेली (६७), आणि राजाध्यक्षांना एकदम जाणवलें... (पा. ८३), अशोक एकदम भोकांड पसरतो (पा. ९४), त्याचा चेहरा एकदम रडवा होतो (९६), मग एकदम बायबलमधल्या एखाद्या ज्यू सारखा इ. (१०३), एकदम हसून तो म्हणाला (११२). चलाखीनें एखादी गोष्ट सांगून वाचकाचें मन वेधून घेण्याचा यत्न करण्यास याचा उपयोग होत असेल. परंतु सर्वच कथांतून ही लकब गिरविली जाते हें ध्यानांत धरण्याजोगें आहे.

'ओलें ऊन' या संग्रहाचें सामर्थ्य व मर्यादा एका वाक्यांत सांगतां येतील. तें म्हणजे "या संग्रहावर गाडगीळांचें नांव नसतें तरी तो संग्रह त्यांचाच आहे हें चाणाक्ष वाचकास ओळखतां आलें असतें".

—शंकर वि० वैद्य

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला





अनुक्रमणिका